Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/daswissengottesn04schn

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

Das Wissen Gottes

nach der Lehre

des heiligen Thomas von Aquin.

Von

Dr. Ceslaus M. Schneider.

Vierte (Schluß-) Abteilung.

Zusammenfassung des Ganzen. Das Traditionsprincip.

Regensburg.
Druck und Verlag von Georg Joseph Manz.
1886.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

OCT 13 1931

468

Inhalt

des vierten Bandes.

Zusammenfassung des Ganzen und Schlußabteilung.

Das Traditionsprincip.

Dreizehntes Kapitel.

Gottes Wissen und die geschöpfliche Kontingenz.

		Seite
352.	Disposition	1
353.	Die Bedeutung des „Wirklichen" im praktischen Leben	3
354.	Das mysterium	8
§. 1.	Thomismus und Jansenismus	18
355.	Die von der Kirche verurteilte Lehre des Jansenius .	18
356.	Die Vorwürfe der Molinisten gegen die thomistische Lehre	21
357.	Die Widersprüche in den diesbezüglichen Stellen der Molinisten	25
358.	Unterschied zwischen Calvin und den Thomisten . .	30
359.	Tiefere Begründung	33
360.	Zusammenfassung der Unterschiede zwischen Calvin, resp. Jansenius und Thomismus	41

*

Seite

361. Widerlegung der Einwürfe 46
362. Die fünf Sätze des Janſenius widerlegt von Thomas . 49
363. Thomismus iſt der gerade Gegenſatz zum Calvinismus und Janſenismus 53
364. Text des dreizehnten Artikels 61
§. 2. Erläuterung des Textes 62
365. Der Sinn des Artikels 62
366. Vorbemerkungen 64
367. Was iſt „zukünftig"? 69
368. Das Zufällige 76
369. Daß die Dinge in der Ewigkeit gegenwärtig ſind, iſt die einzige Vermittlung für die intuitive Kenntnis derſelben in Gott. Beweis 81
370. Veranſchaulichung und Zuſammenfaſſung . . . 83
371. Prov. 14, 10. Die Ewigkeit der Troſt der Seele . 91
372. Zergliederung des Textes 97
373. Der dreizehnte Artikel und der freie Wille . . . 102
I. Freiheit im Schöpfer 102
II. Freiheit im geſchöpflichen Willensakte . . . 105
III. Verbindung des Einwirkens Gottes mit der geſchöpflichen Freiheit 108
374. Vollendung der geſchöpflichen Freiheit durch den göttlichen Willensbeſchluß 112
§. 3. Die Widerſprüche und Unzuläſſigkeiten in der moliniſtiſchen Lehre von der scientia media 117
375. Der Unterſchied der scientia media vom Semipelagianismus 117
376. Die Konſequenzen der moliniſtiſchen scientia media . 119
377. Die scientia media der Moliniſten und die Väterlehre (Auguſtin) 122
378. Antwort der Gegner 130
379. Zurückweiſung dieſer Antwort 131
380. Die scientia media iſt gegen die unendliche Vollkommenheit Gottes gerichtet 137
381. Die scientia media richtet ſich gegen die göttliche Weisheit 141
382. Die scientia media iſt gegen die Freiheit Gottes . 151
383. Die scientia media iſt gegen die geſchöpfliche Freiheit 154
384. Der freie Akt im thomiſtiſchen Syſtem 157

Seite

385. Schluß. Anwendung der vorgetragenen Lehren auf den Psalm 138 163
386. Psalm 138 211

Schlußabteilung.

Das Traditionsprincip.

387. Einteilung 214
388. Der heilige Dionysius vom Areopag und das Traditionsprincip. (Die Kritik der „areopagitica“) . . . 216

Vierzehntes Kapitel.

Die Unveränderlichkeit im Traditionsprincip.

§. 1. Das Wesen des Traditionsprincips im allgemeinen . 242
389. Die Zeugnisse der Schrift 242
390. Die Zeugnisse der Schrift und Dionysius . . . 246
391. Andere Väter 256
392. Die Aussprüche der Konzilien 264
393. Text des vierzehnten Artikels 271
394. Erläuterung des Textes und Anwendung desselben . 272
295. Einteilung der Tradition 279
§. 2. Die Unveränderlichkeit im rein dogmatischen Traditionsprincip 280
396. Die Ausdehnung der dogmatischen Tradition . . 280
397. Die Eigenschaften des göttlichen Wissens . . . 287
398. Ausprägung der Unveränderlichkeit in der Glaubenswissenschaft 292
a. Christus 295
b. Die Apostel 297
c. Die nachfolgende Kirche 302
399. Psalm 118. **Mirabilia testimonia tua** . . . 308

BQ
6904
.S28
Y.4

Seite

Fünfzehntes Kapitel.

Dogmenbildung.

§. 1. Entwicklung und Darwinismus 344
400. Der Darwinismus und die Erfahrung . . . 344
401. Darwinismus und die Vernunft 352
402. Die Majestät des Todes im Völkerbewußtsein . . 356
§. 2. Die Entwicklung im Dogma 364
403. Text aus Thomas art. 15 und Erklärung . . 464
404. Folgerung 368
405. Fortschritt im allgemeinen 373
406. Der Fortschritt der übernatürlichen Wahrheit nach Gregor dem Großen 378
407. Vergleich mit Thomas 380
408. Zusammenfassung 382
409. Die innere Entwicklung am Dogma der Dreieinigkeit . 390
410. Die Entwicklung auf seiten der Lehrenden . . . 401
411. Begrenzung im natürlichen Wissen 408
412. Entwicklung des Dogma auf seiten der Hörer . . 410
413. Psalm 118 416

Sechzehntes Kapitel.

Probabilismus und Probabiliorismus.

414. Vorbemerkung 449
§. 1. Die Verwandtschaft des Molinismus und Probabilismus 450
415. Der Probabilismus und die Väter 450
416. Der Probabilismus ist die praktische Grundlage für die **scientia media**. Natur der Probabilität . . . 454
417. Genaue Fixierung des „Probablen" 458
418. Text des sechzehnten Artikels 462
§. 2. Zurückweisung des Probabilismus 464
419. Zergliederung des vorstehenden Textes . . . 464
420. Die **principia reflexa** des Probabilismus . . . 469

Seite

421. Zurückweisung der principia reflexa im einzelnen . 471
422. Die eigene Argumentation der Probabilisten . . 481
423. Die Grundlage des Probabilismus 484
424. Der Probabiliorismus 487
425. Die Gefahren des Probabilismus 497
426. Die Stellung der Kirche 503
§. 3. Anwendung auf Psalm 118 508
An den Leser 521

Zusammenfassung des Ganzen
und
Schlußabteilung.
Das Traditionsprincip.

Dreizehntes Kapitel.
Gottes Wissen und die geschöpfliche Kontingenz.

---

352. Disposition.

Wir stehen am Schlußkapitel der eigentlichen Kontroverse. Die Erklärung der drei noch übrig bleibenden Artikel der XIV. qu. wird den Anhaltspunkt bilden, um die hier vorgetragene Lehre auf das theologische Traditionsprincip anzuwenden und dieses, das glänzendste geschöpfliche Abbild der Wissenschaft Gottes zum ersten Male, wie wir glauben, spekulativ zu erörtern.

Es muß die ganze Wichtigkeit der vorliegenden Frage vorgelegt werden. Zu meinen, für die theologische Behandlung der heiligen Offenbarung sei es gleichgültig, ob scientia media oder nicht, ist ein großer Irrtum. Die Gefahr,

welche die scientia media in sich birgt, verzweigt sich bis in alle theologischen Lehrpunkte hinein; aber sie wird im höchsten Grade dringend bei der Erörterung des wissenschaftlichen Fundamentes aller katholischen Theologie. Das Traditionsprincip kann mit der scientia media nicht nur sich nicht vertragen; sondern es ist unmöglich, demselben ein Verständnis abzugewinnen.

Wir behalten uns die nötige Begründung dieser Behauptungen für die Schlußabteilung vor. Für jetzt wollen wir in diesem Kapitel bei Gelegenheit des dreizehnten Artikels der qu. XIV. unsere bisher gegebenen Auseinandersetzungen kurz zusammenfassen und in ihnen den Quell zeigen, aus dem für die Vernunft die wahre Versöhnung fließt zwischen dem göttlichen Wissen und der Freiheit. Der Artikel, welcher sonst an Schwierigkeit des Verständnisses wohl die meisten anderen Artikel der Summa oder vielleicht sie alle insgesamt übertrifft, enthält für uns, die wir dem Meister im Aufbau seines Systems Schritt für Schritt gefolgt sind, nur Folgerungen aus den bisherigen Lehrpunkten und wendet letztere ausdrücklich an auf das Verhältnis des göttlichen Wissens zur geschöpflichen Kontingenz.

Um von vornherein dem Geiste gegenwärtig zu halten, worum es sich handelt, wollen wir zuvörderst die Bedeutung betonen, welche das „Wirkliche", also das, was an und für sich den hinreichenden Grund für das Sein nicht in sich hat, für das praktische Leben besitzt; — und daran eine genaue wissenschaftliche Fixierung dessen schließen, was in unserem Lehrpunkte „mysterium" ist oder vielmehr, was gemäß den reinen Vernunftprincipien es sein muß; wir wollen den Punkt feststellen, wo die Vernunft selber sagt, hier beginnt das mysterium, nicht nämlich der Mangel an Licht, sondern die übergroße Lichtfülle.

Im ersten Paragraphen werden wir dann die Einwürfe gegen das thomistische System prüfen. Im zweiten wollen wir im Anschlusse an den Text das Verhältnis erklären, in

welchem die Ewigkeit zum göttlichen Wissen steht. Im dritten endlich sollen die Unverträglichkeiten und Unmöglichkeiten der scientia media alle aneinander gereiht werden, damit für den Leser es um so leichter sei, sich das Endurteil zu bilden.

Der hundertachtunddreißigste Psalm wird den Prüfstein schließlich bilden für die Richtigkeit aller hier behandelten Wahrheiten und Lehrsätze.

353. Die Bedeutung des „Wirklichen" im praktischen Leben.

Es ist ein eigentümliches Ding mit der geschöpflichen Wirklichkeit. Was ist wirklich? Man kann es kaum definieren. „Wie ein Traum derer, die sich vom Schlafe erheben;" so bezeichnet der Psalmist das Wirkliche. Will nämlich der Träumende die ihm vorschwebenden Gebilde gerade fassen, so erwacht er und nichts hat er in Händen. Was ist die Blume des Feldes? „Am Morgen blüht sie auf" und will sie gerade ihre höchste und anziehendste Schönheit entfalten, so „fällt sie auch schon ab". So, meint der Dulder Job, steht es mit der Wirklichkeit für den Menschen: „Der Mensch lebt kurze Zeit . . . . und wie eine Blume sproßt er auf und wird zertreten." (Job 14.) „Was bleibt, ist allein das Grab;" et solum mihi super est sepulcrum. Wer achtet einen verdorrten Grashalm? Der Wind verweht ihn, die Sonne zieht alle Kraft heraus, zerstampft wird er von den Füßen der Vorübergehenden. Damit vergleicht der Prophet die Herrlichkeit der sichtbaren Welt: „Rufe es hinaus; alles Fleisch ist Heu . . . wahrhaft ausgedorrtes Heu sind die Völker." Quod scribo de mea vita tollitur; „der Augenblick, wo ich dies schreibe, vermindert mein Leben", schreibt Hieronymus (ad Hel. de morte Nep.).

Und die weise Frau faßt in ihrer Rede an David (II. Reg. 14.) alle Weisheit darin zusammen: „Wir sterben alle und wie das Wasser herabläuft und nicht wiederkommt, so fließen wir beständig auseinander hier auf Erden".

„Kaum ist der Faden begonnen, so schneidet der Weber am Webstuhle ihn ab;" so geht es, meint Job, am Webestuhle der Zeit; **dum adhuc ordirer, succidit me** (Job. 38.).

Was ist so elendiglich wie die vor uns stehende Wirklichkeit? Eine „Figur" nennt sie der Völkerapostel; einen vorüberwandelnden Schatten: **praeterit figura hujus mundi.**

Und trotzdem welch überwältigende Macht wohnt ihr inne? Wie Wassertropfen fließen am Ohre vorüber die Worte Pauli zu Ephesus; — und siehe da ein großes Weinen und Wehklagen erfüllt den Saal! Jeder erkennt, worin er nachlässig gewesen. Jeder weiß nun den Wert der heiligen Lehre besser zu schätzen. In der Brust eines jeden erwacht wieder von neuem die Liebe zu Paulus, zu demjenigen nämlich, der nichts anderes ihnen ankündigte als Kreuz und Leid, Marter und Trübsal, Elend und Not hier auf Erden.

Das Wort fällt von den Lippen des begeisterten und erleuchteten Redners; — und der Tumult legt sich, die Feindschaft erstickt, die Hände, welche bereits zu den Schwertern greifen wollten, falten sich zum Gebete. Woran niemand vorher gedacht, was niemand für möglich gehalten hätte; — ein Wort, das da wirklich und wahrhaft gesprochen, wirklich und wahrhaft gehört worden, hat es vollbracht. Es war die Vermittlung, welche die wirkende Kraft oder das thätige Vermögen des Redners in das zum Empfangen und Aufnehmen geeignete Herz der Zuhörer trug.

„Blicke nicht an die Jungfrau in ihrem Schönheitsglanze!" Ein einziger Blick und schwer zu löschende Flammen der Lust verzehren das Innere, welches sonst durchaus geschwiegen hätte. David schaute! Was für eine schnell vorübergehende Wirklichkeit! Aber diese Wirklichkeit schloß in sich das anziehende Vermögen, den verführerischen Reiz der äußeren Schönheit, sie öffnete Thür und Thor in jenem Herzen, wo das Vermögen schlummerte für die elendeste der Begierde. Job hatte diese Wahrheit durchschaut, als er

sagte: „Einen Bund habe ich geschlossen mit meinen Augen, daß sie sich auf keine Jungfrau richten."

Daß doch der Trunkenbold den Rat des heiligen Geistes befolgte: „Blicke nicht an den Wein, wenn er golden erglänzt im Glase!" Wie fest sind die Vorsätze, wenn der zum Trunke Geneigte seine Vernunft befragt und vom Unheile sich überzeugt, das er mit seiner Leidenschaft an sich selbst und an seiner Familie begeht! Aber läßt er die Wirklichkeit wieder an sich herankommen; sieht er die zechenden Kameraden; strömt ihm von allen Seiten der Geruch des Getränkes zu; so stürzt er sich ohne Bedenken von neuem in den Abgrund.

Halte den Spieler fern von den Karten! Die lächerliche, verächtliche Wirklichkeit von bemaltem Papier zieht ihn ohne Zweifel nach sich. Sie birgt in sich das der Leidenschaft entsprechende belebende Vermögen.

Es besteht eine geheimnisvolle Macht in solch Wirklichem; mag sich letzteres auch in den tiefsten Seinskreisen bewegen. Gerade deshalb bringen die Sinne so viele Gefahren mit sich, weil sie auf das Einzelne, also auf das Wirkliche direkt gerichtet sind. Hundertmal in ihrer Gefährlichkeit erkannt, folgt der Mensch ihnen doch wie von magischem Zauber getrieben im ganz gleichen Falle auch zum hundertundersten Male. Das Wirkliche ist für uns Menschen im Stoffe; es ist unmittelbarer Gegenstand der Sinne. Und so niedrig es auch sonst im Sein stehen mag, ihm folgt und zwar mit ihm durch die Natur selbst verbunden, ein Vermögen ohne Ende: die Substanz.

Vom Wirklichen fließt das thätige Vermögen und je tiefer und weiter das empfangende oder leidende Vermögen sich zeigt, desto tiefer dringt auch die wirkende Kraft. Das Tier hat Sinne und der Mensch hat Sinne. Aber niemals wird das Wirkliche im Stoffe so tiefen und nachhaltigen Eindruck im Tiere hervorbringen wie im Menschen. Die Leidenschaft und die Tugend schlagen im Menschen darum

so tiefe Wurzeln, weil seine Vernunft und sein freier Wille mit ihrer allgemeinen Bedeutung ein größeres Feld für das Einwirken darbieten. Und ein Mensch ist darin wieder unterschieden von anderen. In jenem, der umfassendere Geistesanlagen hat, ist auch der wirkliche Eindruck von der äußeren Welt her geeignet, in höherem Grade zu herrschen. Biete dieser Wirklichkeit ein noch so großes Vermögen als Gegenstand ihres Eindruckes an, du wirst sie in ihrer Kraft des Einwirkens niemals erschöpfen.

Warum? Woher kommt diese Gewalt in dem geringsten Wirklichen? Es besteht da ein unmittelbarer Ausfluß von seiten der ersten Ursache. Jedes Wirkliche kommt als solches von Jenem, der da an sich reine Wirklichkeit ist. Es ist schwach, denn es geht im Augenblicke vorüber; es ist ohnmächtig, denn es schließt als Wirklichkeit in sich keinerlei Grund dafür ein, daß es so existiert wie es einmal existiert; es ist armselig, denn sein Eigentum ist im Bereiche des Geschöpflichen nur ein reines Können.

Trotzdem aber ist dieses Wirkliche stärker als alle Macht auf Erden; denn mit Festigkeit wird es von ewiger Hand geleitet. Und geht es auch für das Geschöpf fortwährend vorüber; die Thätigkeit selber, deren Ausfluß es ist, besteht ohne Wechsel. Für das Können, was im Wirklichen dem Geschöpfe vermittelt und dessen Eigentum wird, was da ohne Ruhe ein Mehr oder Minder zuläßt, ist die messende Regel die Zeit; für die hervorbringende Thätigkeit ist das Maß die Ewigkeit. Dieses Wirkliche ist gewaltig, mag es auch, insoweit es dem Geschöpfe zugehörig ist, einen Grund nicht in sich einschließen; der Grund jedoch, der es hervorbringt, ist dafür der Urgrund aller Dinge, der Inbegriff aller Gewalt. Das Geschöpf kann nie darauf hinreichend antworten, warum dies eine gerade so geschehen ist und das andere so; warum der eine Glück hat und der andere nicht. Dagegen ist aber der unmittelbar bestimmende Grund von allem Wirklichen, wenn auch außerhalb desselben, der durch-

aus erste und nach allen Seiten hin unabhängige Grund; der da durch sein Einwirken das Können nicht nur nicht voraussetzt, sondern in überfließendem Reichtume dasselbe begründet, erweitert und festigt.

Will der Mensch diesem einzeln Wirklichen, was da unaufhörlich vorübergeht und durch den Sinn erfaßt wird, folgen, als ob es den hinreichenden Grund seines Bestehens nicht nur der Substanz und den gemeinsamen Vermögen nach, also im allgemeinen; sondern auch als bestimmt einzelnes und als von allem Geschiedenes nach jeder Richtung hin in sich einschlösse; als ob somit er selber, insoweit er von diesem Einzeln-Wirklichen bestimmt ist oder sich bestimmen läßt, den unabhängigen Grund seines Wirkens ganz und gar und von vornherein in sich enthielte; — so täuscht er sich: Er sündigt.

Läßt jedoch der Mensch das Wirkliche so auf sich einwirken, daß er wohl die allgemeinen Gründe, die es tragen, mit seiner Vernunft würdigt, wie z. B. die Substanz und die verschiedenen Vermögen je nach deren Richtung zum Guten; alles Einzelne aber, sowie es die Sinne vermitteln, dazu benützt, um es zur Vernunft zu erheben und demgemäß mehr und mehr seinem Geiste gegenwärtig zu halten, wie so recht er selber der Einwirkung von seiten der ersten Ursache bedürftig ist, wenn anders sein einzelnes Wirken zweckgemäß sein soll; — so handelt er recht: Er ist tugendhaft. „Eva aber sah die Frucht an;" heißt es in der Schrift. Das Sehen, dieser Blick, war der Eva genug, um ihr den hinreichenden Grund abzugeben für das Nehmen und Essen der Frucht. Die äußere Erscheinung enthielt für diese ihre einzelne Handlung den alleinigen Grund in sich. Sie vernachlässigte die Stimme der Vernunft, welche sie auf die allgemeinen Gesetze für die Ordnung unter den Substanzen untereinander und die Unterordnung aller insgesamt unter den ersten Grund hingewiesen hätte.

Auch zum Herrn trat der Versucher und lud ihn ein,

bloß in der äußeren Erscheinung des Einzelnen den Grund für das betreffende Handeln zu sehen, ohne daß Er Rücksicht nehme auf die allgemeinen Gesetze, wie sie die Vernunft offenbart. Der Herr aber erhob die äußere Erscheinung hinauf, weit hinauf bis zur obersten Regel der Vernunft. „Nicht vom Brote allein lebt der Mensch." Und Er unterwarf alle die äußeren Erscheinungen, anstatt sie für etwas rein an sich selbst Maßgebendes zu nehmen, dem Worte Gottes als dem letzten Grunde für den einzelnen Gebrauch alles dessen, was existiert.

Da sind wir nun bereits mitten im **mysterium**, wie dies für den vorliegenden Lehrpunkt die Stimme der Vernunft selber einerseits als notwendig und andererseits als eine Quelle von weiterem unnennbarem Lichte anzeigt, nicht aber als eine durchaus unübersteigliche öde Schranke. Soll ein **mysterium** wirklich vorhanden sein und nicht etwa anstatt dessen ein unauflöslicher Widerspruch, so darf davon kein Dunkel ausgehen, sondern es muß erleuchten. Die Vernunft selber muß sagen: ich kann hier nicht weiter wegen übergroßer Lichtfülle, ähnlich wie das leibliche Auge dies sagt mit Rücksicht auf die Sonne. Das Meer des Unendlichen muß den Strom der geschöpflichen Vernunft aufnehmen, nicht die öde Sandwüste der stofflichen Sinne. So gestaltet ist unser **mysterium** hier.

354. Das mysterium.

„Warum hat Gott geboten, daß ihr nicht von jeglichem Baume nehmet und davon esset?" So fragte die Schlange im Paradiese. Es ist ja der Vorzug des Menschen vor allen stofflichen Wesen, daß er fähig ist, auf den Grund der Dinge zu gehen. Die Schlange weckte im Weibe die Sucht nach Geltendmachung dieses Vorzuges. Eva sollte den Grund angeben für diesen einzelnen Akt der Unterlassung des Essens.

Sie hätte besser geschwiegen und die Schlange auf

ihren Mann, als den mehr Erleuchteten, als ihren Vorgesetzten verwiesen; sie hätte dann von vornherein der Stimme der Vernunft Gehör gegeben. Wäre sie aber auch beim ersten Teile ihrer Antwort, bei dem Gebote Gottes als dem allgemeinen Grunde alles geschöpflichen Wirkens stehen geblieben, so würde sie noch nicht gefehlt haben. Ihr Fehl bestand darin, daß sie von seiten Gottes einen zeitlichen Beweggrund, also einen für das stoffliche Einzelne allein geltenden anführte. „Damit wir nicht etwa sterben;" als ob Gott das Verbot gegeben hätte, nicht etwa infolge seiner souveränen Herrschaft über die Natur und den Menschen, sondern weil in dieser einzelnen Frucht selber unabhängig von Ihm der Keim des Todes läge und Er deshalb die Menschen davor warne; zumal da mit dem vorzeitigen Tode der ersten Menschen das ganze Menschengeschlecht ausgestorben wäre und somit auch der Zweck der stofflichen Natur nicht mehr bestanden hätte.

Das war der Grundabfall Evas von Gott. Aufgestachelt von der Schlange wollte sie zeigen, sie wisse den Grund, welcher den Herrn für das einzelne Verbot, sowie für die daran haftenden Handlungen innerlich bestimmt habe; und sie bestimme sich deshalb selber unabhängig dazu, nicht zu essen.

Wie sehr hatte sie unrecht!

Ein zweites Mal näherte sich der Teufel dem Menschen persönlich, um ihn zu versuchen. „Wenn Du der Sohn Gottes bist," sprach er, „so mache, daß diese Steine Brot werden." Soll denn die denkbar höchste Macht, die gottmenschliche, nicht die Berechtigung verleihen, den endgültig bestimmenden Grund für die einzelne Handlung aufzustellen und somit ihn unabhängig in sich zu tragen? Der Herr antwortet: „Es ist geschrieben." Er weist auf die ewige Vorherbestimmung hin, in der allein die Kenntnis von allem Einzelnen liegt und von der allein der letzte Grund für die einzelne Handlung des Geschöpfes wirksam herrühren kann.

Der Heiland bestätigt dies später noch mit ausdrücklichen Worten: „Ich bin nicht gekommen, zu herrschen, sondern zu dienen;“ oder: „Meine Nahrung ist es, den Willen des himmlischen Vaters zu thun;“ oder: „Wenn es möglich ist, daß dieser Kelch vorübergehe, Vater, so gehe er vorüber; aber nicht mein Wille geschehe, sondern der Deinige.“

Da liegt das Mysterium deutlich vor. Verachtet ist es von den Stammeltern, in höchster Ehre gehalten vom Sohne Gottes: Gottes Wille, wie derselbe sich in Ewigkeit frei bestimmt hat, ist der einzige hinreichende Grund für die Kenntnis alles Einzelnen und für dessen Verwirklichung. Darin lag die Probe der ersten Eltern; darin liegt der Grund für die unumschränkte Herrschaft Christi im Bereiche des Geschöpflichen.

Führt die menschliche Vernunft selber zur Anerkennung der Undurchdringlichkeit dieses Mysteriums? Ganz augenscheinlich. Frage den Menschen, warum dies ein roher Stein ist! Er wird dir sagen können, welche allgemeinen Eigenschaften es besitzt, um ein Stein zu sein und nicht etwas anderes; ebenso welchen allgemeinen Gesetzen es im Gebrauche unterliegt. Aber frage, warum denn aus diesem einzelnen Steine kein Diamant geworden ist, wie dies doch bei anderen Steinen der Fall sei; warum dieser einzelne Stein überhaupt kein anderes Wesen ist, da er doch wie alles andere aus dem Nichts kommt und somit seinem wirkenden Grunde keinen Widerstand entgegensetzen konnte; — darauf wird niemand antworten können.

Das hier gerade der Urstoff weiter entwickelt besteht bis zur Pflanze, dort bis zum Tiere oder gar zum Menschen; dafür weist die Vernunft selber es zurück, den hinreichend bestimmenden Grund angeben zu können oder gar ein solcher zu sein. Was dazu im allgemeinen gehört, eine Pflanze zu sein, was zu deren Entwicklung und Vollendung notwendig ist, was überhaupt Pflanze werden und bleiben kann; — das wird der Naturforscher mit Leichtigkeit zu bestimmen

vermögen. Aber daß diese Pflanze hier sich im einzelnen wirklich zu einer Pflanze entwickelt hat; während tausend andere Dinge unter den nämlichen Verhältnissen auf einer niedrigeren Entwicklungsstufe stehen geblieben und nicht Pflanze geworden sind; dafür erkennt wohl die Vernunft die Existenz eines letzten Grundes an; sie erkennt jedoch auch zugleich, daß sie denselben nicht wissen kann. Das Gemeinschaftliche erfaßt sie; nicht aber das Einzelne. Sie erfaßt nicht, warum das eine gerade dieses ist und nicht das andere.

Da ist ein großes Malertalent und dort ist eines. Beide sind den Augen der Welt verborgen, ohne Pflege, sie gehören beide der Armut an. Dem einen begegnet unerwartet ein freigebiger Kunstkenner und sorgt dafür, daß der Edelstein poliert wird; ein großer Künstler ist die Folge. Das andere Talent bleibt, wo es ist; es verdirbt. Wo ist der Grund für diese einzelne Bevorzugung? Keine geschöpfliche Vernunft wird einen solchen mitten im Ringe der wissenschaftlichen Notwendigkeit angeben können.

Man erzählt gern von denen, die in ihren Geschäften Erfolg haben, Reichtum und Ansehen ernten. Aber wer zählt jene, die ganz denselben Lebensweg verfolgten, vielleicht mehr Geist besaßen und trotzdem zu nichts gekommen sind? Die zufällige Bekanntschaft mit einer Person, das zeitige Vernehmen einer Nachricht oder ähnliches; siehe da den Grund der Verschiedenheit, der da seiner ganzen Natur nach jeder geschöpflichen Vernunft unzugänglich ist. Denn diese hat zum Gegenstande nur, was im allgemeinen sein kann. Hier aber liegt ein Grund vor, der etwas einzeln Thatsächliches ohne weiteres zum einzelnen macht, und zwar so, daß er, wenn alles gut erwogen wird, kein zweites mehr ganz ebenso machen kann; ist doch das Einzelne als Einzelnes eben danach unterschieden von allem anderen Einzelnen; das eine ist nicht das andere.

Jene, welche mit Eifer und Aufopferung an der Or-

ganisation oder der Wiedergeburt eines Volkes arbeiten, sehen gewöhnlich nicht den Erfolg. Ihr Los ist während ihres Lebens Leid und Arbeit. Doch siehe! da steht jemand auf, der sozusagen mühelos die Früchte erntet. Es geht demselben wie in dem früher einmal angeführten Beispiele dem letzten Wassertropfen, der den Stein durchhöhlt. Dieser letzte Tropfen schließt in seinem einzelnen Wirklichsein das Vermögen aller anderen vorhergehenden in sich ein und seine Arbeit geschieht kraft dieser. „Ihr erntet, was ihr nicht gesäet," sagte der Heiland zu seinen Aposteln. Das Vorangehen im allgemeinen kann von der Vernunft beurteilt werden; es folgt ja Gesetzen, die ebenso in der Natur wie in der Wissenschaft und in der Kunst schließlich immer dieselben sind. „Allmählich," „Entwicklung" ist das geschöpfliche Sein; und von der einmal erreichten Vollendung geht es wieder schnell abwärts. Warum nun aber im einzelnen Falle eine bestimmte einzelne Person gerade diese Vollendung wirklich und thatsächlich trägt und nicht eine andere; — warum die Höhe und der Erfolg unter diesen Verhältnissen und Umständen im einzelnen stattfindet, nicht aber unter jenen; — warum der eine arbeiten, säen, vorbereiten mußte, ohne die Frucht zu sehen und der andere Ruhm und Ehre erntet von dem, was er ursprünglich nicht gesäet; — davon den Grund anzugeben, weist die nüchterne Vernunft entschieden von sich ab. Denn da gilt es kein Vermögen mehr, was mehreren gemeinsam *ist* und ohne Ende vielen noch gemeinsam sein *kann*; sondern es gilt da das Einzelne, soweit es in Wirklichkeit geschieden ist vom Einzelnen.

Hier haben wir wieder das „Irrationale" Schellings; es steht hier etwas für die begrenzten Vernunftvermögen Unergründbares da.

Der *Sinn täuscht*. Er möchte von diesem Einzelnen der Grund sein. Er möchte die letzte Bestimmung geben. Es liegt hier die Wurzel der Sünde vor. „Gott ähnlich sein" hieß das Losungswort für die Stammeltern. Den

bestimmenden Grund für das Einzelsein in sich und von sich aus haben, was nur Gott gebührt; — das ist der Quell aller Sünde. „Sie sind geworden wie wir," sagt mit erschütternder Ironie Gott; sie wollen sich selbst, sie wollen sich unabhängig bestimmen für die gute oder böse Handlung; „**discernentes bonum et malum**".

Der arme Mensch! „Er will ähnlich sein dem Höchsten"; und er thut in der Sünde nur das seinige, daß die Herrlichkeit Gottes in ihrer ganzen, von allem Einflusse des Geschöpflichen abgeschlossenen Fülle hervortrete. „In den Werken seiner Hände ist der Sünder ergriffen worden;" sagt treffend der Psalmist. Ist es ein Unrecht von seiten des Staates, wenn er den Verbrecher auf frischer That ertappt und nun sein Verbrechen als unauslöschlich für die ganze stattliche Rechtspflege offenbart und feststellt? Der Dieb hätte noch mehr nehmen, der Majestätsbeleidiger noch mehr lästern können; aber das zählt nicht. Nur das zählt für den Staat und dessen Rechtspflege, was im Augenblicke des Ergreifens wirklich an Verbrechen vorhanden war. In diesem Sinne setzt der Staat dem fallenden Vermögen ein Ende, eine Grenze. Er macht das Verbrechen nicht; wohl aber erscheint dasselbe nun durch die positive Einwirkung der staatlichen Rechtspflege als ein nach allen Seiten hin geschehenes und nicht mehr ungeschehen zu machendes. Das Vermögen hört auf.

Ähnlich ist Gott nicht Urheber der Sünde, wenn Er durch seine definitive Erlaubnis die Sünde zu einer wirklich bestehenden macht. „Der Sünder ist nur ergriffen in seinem" eigensten „Werke." Und das ist die unaussprechliche Herrlichkeit des allmächtigen Gottes. Er kann auf jeder Stufe, in jedem Stadium den Sünder „ergreifen", wenn in seiner Weisheit es Ihm gut dünkt. Und was thut Er dann? Er begrenzt die Sünde; Er macht sie zu einer einzelnen; Er ist der souverän bestimmende Grund dafür, wozu das Positive in der Sünde dienen soll.

Der Sünder meint, sich selbst unabhängig zu bestimmen; „Gott ähnlich zu sein;“ — und siehe da, „ergriffen von der Hand Gottes“ dient seine Sünde trotz seines bösen Willens der wahren Endbestimmung des Ewigen. O felix culpa! „Gott ähnlich wollte Eva sein;“ weil sie in der einzelnen Erscheinung („sie schaute“), meinte den Grund für die einzelne Handlung zu haben. Und der Herr „ergriff den Sünder in seinen Werken“. Aus dem Mißbrauche, den die Stammeltern mit den Gütern und den Vermögen Gottes, mit ihrer eigenen Vernunft und mit ihrem eigenen Willen, freilich zu ihrem eigenen persönlichen Schaden getrieben, floß der Erlösungstod zu größerer Verherrlichung Gottes. Und worin bestand diese größere Verherrlichung?

„Gott wird die Welt richten in jenem einzelnen Manne, den Er nach seinem allmächtigen Gutdünken erwählt“: **in viro quem statuit.**

Der Mensch muß immer und in jedem Falle, auch wenn er alles vorgesehen und nach allen geoffenbarten Gesetzen sich gerichtet, noch als Hauptsache betrachten, das Vertrauen zu nähren auf die unfehlbare Bestimmung Gottes für die einzelne Handlung. Er darf nie glauben, daß er im bestimmten Falle unfehlbar recht und verdienstvoll gehandelt habe. Er muß immer fürchten; **beatus homo qui semper est timidus**; „Niemals weiß er, ob er der Gnade oder des Zornes Gottes würdig sei.“ Das war der Fall auch vor der Sünde.

Aber nach der Sünde ist das alles sichtbar hervorgetreten „in dem Manne, den Gott erwählt“, in Christo.

Die Sünde hatte die sichtbare Welt scheinbar fähig gemacht, für die einzelne Handlung eine abschließende Endbestimmung zu geben; das „ohne Ende“ der Vernunft und des Willens stand beiseite. Christus hat sichtbar die ewige Bestimmung verherrlicht. Frei ist Er erwählt worden als einzelner Mensch zum Herrscher des Erdkreises; einzig und allein nur durch den Willen des Vaters. Er

hat gekreuzigt die Vernunft und den Willen, insoweit ihr Gegenstand die sichtbare Natur war.

Niemand hätte gemeint, man müßte durch den Tod zur Herrschaft, durch die Verspottung zur Weisheit, durch Ohnmacht zum Leben gelangen. Niemand hätte, wenn er nur auf die Stimme der Natur gehört, die Überzeugung für vernünftig erklärt, das Kreuz könne die Welt erlösen. Christus hat gezeigt, daß alles Wirken im einzelnen nicht seinen endgültigen Grund in der sichtbaren Erscheinung haben; sondern daß es vielmehr das Sichtbare verleugnen und in Glauben und Vertrauen nur Gott die Endbestimmung für alles gute Wirken zuschreiben soll; das Einzelne und somit im Bereiche des Stoffes das Sinnliche hat den ersten Grund des Einwirkens nicht innerhalb seiner selbst. Aus diesem Borne müssen wir schöpfen.

Von der Frucht dieses Lebensbaumes mögen wir essen. Dann wird es völlig unmöglich werden, in uns oder in den sichtbaren Erscheinungen den endbestimmenden Grund für unser Handeln zu erblicken. Der Quell der Sünde wird verstopft sein.

Alles Einzelne, was Christus gethan, können wir irgendwie nachahmen. Denn all dieses Einzelne predigt uns, daß nicht innerhalb unserer Vernunft und nicht innerhalb unseres Willens die den Ausschlag gebende Bestimmung für das einzelne Wirken liegt, sondern einzig und allein in Gott. Das ist das Mysterium, welches Christus in Wort und That geoffenbart. Das ist das Mysterium der Herrlichkeit Gottes, seines allmächtigen Willens, in welches Vernunft und Glaube ausströmen; jenes Mysterium, welches die Kirche in dem Gebete spricht:[1]) „Vollende," so bitten wir, „o Herr! kraft Deiner Güte in uns den Beistand der heiligen Enthaltsam-

[1]) Fer. III. post. Dom. II. Quadr.: Perfice quaesumus Domine benignus in nobis observantiae sanctae subsidium: ut quae te auctore facienda cognovimus, te operante impleamus.

keit, damit wir, nachdem Du uns geoffenbaret hast, was wir zu thun haben, nun auch auf Grund Deines Einwirkens es auch wirklich erfüllen."

So ist es! „Stückwerk" nennt Paulus das menschliche Wissen. „Mit Furcht erfüllt, ungewiß;" das ist das Beiwort, welches beim Eccli. die menschliche Voraussicht kennzeichnet: **cogitationes mortalium timidae et incertae providentiae nostrae.**

Daß du alle Gesetze der Natur kennst und alle Geheimnisse der Offenbarung, wie es irgend einem Vernunftvermögen möglich ist; — daß du so abgetödtet seiest, um deinen Leib zum Brennen hinzugeben und so weltverachtend, um all deinen Reichtum an die Armen zu verteilen; — daß dir dies alles gegenwärtig und bekannt sei, um es in deinen Werken fest und kräftig mit aller Genauigkeit auszudrücken, wie da jener, der etwas klar erfaßt hat, es auch mit anziehenden Worten auszusprechen vermag; nimm alle deine Vermögen zusammen und vereinige sie mit allen Kräften der Natur und der geoffenbarten Wahrheit; — es ist dies alles nur Vorbereitung unter der bestimmenden Gewalt des ersten Grundes. Wo der Einfluß der liebevollen Barmherzigkeit Gottes den einzelnen Akt verläßt, wird dieser minderwertig. Er wird wie ein leerer Klang, er wird völlig unnütz. Mehr noch; er ist von sich aus ein reines Nichts und möchte das Vermögen, welches er in sich enthält, den Schätzen des Krösus an Fülle vergleichbar sein (I. Kor. 13.).

Willst du wissen, wann dein Wirken etwas ist? Wenn und soweit es vom rein Wirklichen kommt. „Vollende," mußt du zu Gott flehen bei jeder Entwicklungsstufe deines Aktes. „Wirke Du das Vollbringen und ich werde unter Deinem Einwirken das durch Dich Erkannte thatsächlich thun." Aber erflehen mußt du dies; nie darfst du fordern. Flehen, innig beten zur Barmherzigkeit Gottes und damit anerkennen, daß selbst dein Beten, dein Flehen, soweit es wirklich Beten und Flehen ist, von der einzelnen Einwir-

kung Gottes unmittelbar herrührt; wie dies der heilige Alphons und der heilige Geisteslehrer Franz von Sales in so mächtigen Ausdrücken hervorheben.

Gott allein ist ohne alle Schranken frei, Gott allein ist voll mächtig, Gott ist die über alles erhabene Liebe. Du bist Bettler, du bist Ohnmacht, du bist ein Nichts. Gott wirkt ein und giebt dadurch das Vermögen. Bete, flehe, warte; — und dieses Vermögen wird ebenso Leben in dir, wie es aus Gottes Einwirken in dir hervorfließt. Gott „vollendet", indem Er giebt, um was du gefleht.

Wie Gott und in welchem Grade Er im einzelnen einwirkt; — daß Er dem einen fünf, dem anderen zwei Talente giebt; — daß Er da aus dem Nichts eine Sonne, dort ein Staubkörnchen macht; — das ist sein mysterium. Und die Vernunft selber weist die Durchdringung desselben von sich ab. Denn sie ist Vermögen und nicht einzelne Thatsächlichkeit. Sie erkennt demgemäß Vermögen, aber sie erkennt nicht, was das einzelne zum einzeln Thatsächlichen macht. Der Stolze, der Neidische, der Geizige ist unzufrieden, daß anderen aus dem Born der göttlichen Liebe mehr zu teil geworden; daß ein anderer ein heller Stern geworden und er nur etwas Niedriges im Reiche Gottes. Der Diener Gottes aber sieht und ehrt sich selber, indem er andere ehrt als Teile des Ganzen. Er erblickt in allem die ordnende Hand der unveränderlichen Weisheit, die in mannigfachster Weise vermittelst der einzelnen Geschöpfe sich offenbart, immer aber kraft ihrer Güte. Er sagt mit den großen Augustin und Gregor: „Warum Gott diesen einzelnen aus Barmherzigkeit erwählt und jenen anderen aus Gerechtigkeit zurückgelassen; — das läßt für die Vernunft des Menschen kein Untersuchen zu; wer davon den Grund angeben will, der fällt sicher in Irrtum."

§. 1.

Thomismus und Janſenismus.

355. Die von der Kirche verurteilte Lehre des Janſenius.

Es handelt ſich zuvörderſt um den dritten Satz, der von Innocenz X. aus dem Werke „Auguſtinus“ ausgezogen und als häretiſch verurteilt ward. Alexander VII. und Klemens XI. haben die Sentenz wiederholt:[1] „Im Zuſtande der gefallenen Natur iſt, um ein verdienſtliches oder ein verdienſtloſes Werk zu thun, nicht im allgemeinen die Freiheit von jeder Notwendigkeit, ſondern nur die Freiheit vom Zwange erforderlich.“

Sodann ſind derſelben Kategorie in gewiſſem Sinne angehörig und gehen demgemäß den jetzt behandelten Punkt an die erſten zwei Sätze:[2] „Einige Gebote ſind für die Gerechten, die da wollen und es verſuchen, unmöglich zu erfüllen, wenn auf die Kräfte Rückſicht genommen wird, welche dieſen Gerechten zur Verfügung ſtehen: es fehlt letzteren zudem auch die Gnade, wodurch die Erfüllung der erwähnten Gebote möglich wird.“

Und:[3] „Der inneren Gnade wird im Zuſtande der gefallenen Natur niemals Widerſtand geleiſtet.“

Damit ſtimmen im ganzen überein einige verurteilte Sätze des Bajus. Unter anderen folgende:[4] „Was aus freiem

---

[1]) Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.

[2]) Aliqua Dei praecepta hominibus justis volentibus et conantibus, secundum praesentes, quas habent vires, sunt impossibilia: deest quoque illis gratia qua possibilia fiant.

[3]) Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur.

[4]) Prop. 39.: Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit.

Willen geschieht, das geschieht mit Freiheit, mag es auch mit Notwendigkeit geschehen."

„Jene Art Freiheit, die als Freisein von der Notwendigkeit bezeichnet wird, ist in der Schrift nicht erwähnt." [1])

„Zum Wesen der Sünde gehört es nicht, daß sie mit Freiheit geschieht." [2])

Der Grundirrtum dieser Lehren ist am Ende derselbe wie bei Calvin: Nicht im Innern des Willens besteht das Princip des Willensaktes, sondern dieses Princip ist außerhalb des Willens. Wenn der letztere nämlich wirklich will, dann will er so, daß er nicht mehr anders kann. Da nun aber das Willensvermögen in seiner Natur besagt, daß es so oder anders wollen kann, so kommt unmöglich das Princip seines Aktes von ihm, aus dem Innern des Willensvermögens, sondern es rührt von etwas dem Willen Äußerlichem her. Der Wille kann so und anders, meint Jansenius; also kommt nicht von ihm das Princip der Bethätigung für den Willensakt. Denn dieser Akt ist bestimmt und einzeln, d. h. er ist als Akt so, daß er nicht anders sein kann. Das Princip der Bethätigung kann nur von etwas Bestimmtem und Einzelnem kommen; es ist somit außerhalb des Willens.

In diesem Sinne ist jeder Willensakt ein violentum; ein Zwang für den Willen. Denn violentum will eben nichts anderes bedeuten, als daß das unter dem Zwange befindliche Sein nichts zur Bethätigung seiner selbst beiträgt, auch nicht einmal, um seinem Vermögen die Richtung auf das Gewollte zu geben; sondern daß die Bethätigung durchweg von außen kommt und gegen die natürliche Hinneigung des innewohnenden Vermögens sich geltend macht:

---

[1]) Prop. 41.: Is libertatis motus, qui est a necessitate, sub libertatis nomine non reperitur in Scripturis.

[2]) Prop. 46.: Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium.

cujus principium est extra, nil conferente vim passo. Das freie Willensvermögen nun ist seiner Natur nach indifferent, gleichgültig gegen das bestimmt Einzelne. Der Willensakt aber ist seiner Natur nach nicht indifferent.

Jansenius erkennt allerdings nicht ausdrücklich an, daß sein so erklärter Willensakt ein Zwang, ein violentum sei. Denn er setzt die Natur des Willensvermögens einzig darin, daß es von seinem Innern aus so und auch unbegrenzt anders im einzelnen bestimmt werden kann; meint also, es entspräche eben dieser Natur, daß das Princip der Bethätigung für das bestimmt Einzelne von außen kömmt. Ist nun etwas der Natur eines Seins gemäß, so kann nicht von Zwang gesprochen werden. Nach ihm ist deshalb ein Zwang nur dann vorhanden, wenn der Mensch mit seinem freien Willen physisch von außen her zur Thätigkeit geführt wird oder wenn die Sinne und die Vernunft von ihren Gegenständen so eingenommen und gewissermaßen so gefangen sind, daß das Gegenteil von dem vorgelegten einzelnen Gute gar nicht zum Willen gelangt und ihm gar nicht vorgelegt wird.

Diese violentia meint er, wenn er die Freiheit in ihre Abwesenheit legt. Er meint nicht jene erstgenannte, wonach das Princip der Bethätigung für den Willen — natürlich im Bereiche und nach Maßgabe der Natur dieses Vermögens — immer dann eine violentia zur Folge hat, sobald dasselbe nicht innerhalb des Willens selber bestimmend einwirkt; sondern allein von der Vernunft oder von der Einbildung oder den äußeren Sinnen endgültig ausgeht und den Willen als Vermögen unbethätigt gleichsam liegen läßt. Das geschieht bei der Sünde. Da ist der Akt einerseits naturgemäß frei; denn es ist ein Vermögen da, welches anders handeln könnte und müßte. Und dabei ist er nach einer anderen Seite hin etwas violentum; denn thatsächlich ist das treibende und bestimmende Princip außerhalb des Willensvermögens.

Aus diesem Grundzuge der jansenistischen Lehre folgen mit Leichtigkeit alle weiteren Einzelnheiten derselben. Die Molinisten finden diesen selben Grundzug auch im Thomismus. Sie drücken ihren Vorwurf folgendermaßen aus.

356. Die Vorwürfe der Molinisten gegen die thomistische Lehre.

a) Annatus schreibt in seiner Verteidigung der scientia media und des Molina (disp. IV. § 3.), die Thomisten unterschieden sich von den Anhängern Calvins nur in den Worten (verbo tenus et penes loquendi modum) und müßten in manchen Punkten der Lehre des Trienter Konzils eine Änderung wünschen (utrosque habere in definitionibus Tridentini quod deleri cupiant); — die Thomisten selber, die er dazu mehr als einmal aufgefordert hätte, könnten keinen Unterschied angeben zwischen ihrer Lehre und der Calvins; — wenn man die Calvinisten hörte, so meine man, einer Vorlesung des Didacus Alvarez beizuwohnen; — die Lehrer des Dominikus Soto seien im Konzil von Trient verurteilt worden; — die Art und Weise, die Freiheit zu wahren, welche Amesius von Alvarez gelernt habe, gehöre dem Calvinismus an und sei infolge dessen dem Konzil von Trient nicht entsprechend.

Er geht dann in etwa auf die inneren Gründe dieser Vorwürfe ein und sagt (l. c. nr. 3.):[1] „Nachdem wir alles, was nicht zur Sache gehört, aus der Lehre der Gegner entfernt haben, konnten wir nichts anderes finden, als daß eine völlig absolute Vorherbestimmung von seiten Gottes existiere, die von sich aus wirksam und unfehlbar ist und aus welcher

---

[1]) Postquam excussimus omnia ex Adversariorum sententia, nihil aliud invenimus, quam esse Dei praedefinitionem absolutam, efficacem, infallibilem, ex qua sequitur actio voluntatis, seclusa omni coactione et violentia, ac supposita cognitionum mediocritate.

der Willensakt mit Ausschluß nur des äußeren Zwanges und unter Voraussetzung des Urteils der Vernunft hervorgeht, nicht aber weil innerhalb des Willens selber das wirkende Princip zugleich mit der Indifferenz wäre."

b) Dem scheinen sich hervorragende katholische Autoritäten anzuschließen. Bellarmi'n (lib. I. de gratia et libero arbitrio cap. 12.) lehrt, daß die Meinung, welche anerkennt, die wirksame Gnade sei eine physische Wirkung Gottes und eine Form im Willen, die da den letzteren zum Wollen und Erwählen eines vorgelegten Gutes bestimmt (gratiam effic. esse qualitatem Dei physicam, quae determinat voluntatem ad volendum et eligendum bonum), entweder mit dem Irrtume Calvins und Luthers ganz und gar zusammenfalle oder doch äußerst wenig davon sich unterscheide.

Ebenso wird vom Kardinal Perronius erzählt (cf. Gallia purpurata), er habe dem Papste Clemens VIII. gegenüber, als dieser sich zu den Thomisten hinneigte, erklärt, er würde dies bei allen Sektierern Europas erreichen, daß sie die physische Determination unterschrieben.

Aus den Thomisten wird Dominikus Soto als der thomistischen Theorie ungünstig herausgegriffen. Derselbe schreibt (de natura et gratia lib. 1. cap. 15): Quin etiam sunt inter Catholicos, quos viva voce dogma hoc asserentes, nobisque reclamantibus, defensantes audivimus; puta quod Deus quadam nos vi ac necessitate ad se pertrahat; ita ut in nostra conversione mere habeamus nos passive et receptive, de quo idcirco Sacrosancta Synodus sessione sexta.

Campanella, Joannes Gonzalez, Joannes Vincentius, gleichfalls Thomisten, scheinen nicht undeutlich in ihren Werken zu verstehen zu geben, daß sie den Thomismus für verdächtig ansehen, Calvinismus zu sein. Ebenso spricht sich der Karmelit Thomas Waldensis aus im ersten Teile seiner „doctrinalis fides".

c) Zudem führen die Gegner Ausſprüche von Calvin und ſeinen Anhängern an, welche die Lehre der Thomiſten wiederzugeben ſcheinen. Christus pronuntiavit, ſo in Joan. c. 6., efficacem esse Spiritus s. gratiam, qua trahuntur, ut necessario credant. His prorsus evertitur tota liberi arbitrii potestas, quam sibi somniant Papistae.

Nicht aber alle Freiheit will Calvin aufgehoben wiſſen; er anerkennt vielmehr jene, welche dem äußeren Zwange entgegengeſetzt iſt. So in folgender Stelle (libro II. in Pighium): Si coactioni opponitur libertas, liberum esse arbitrium et fateor et constanter assevero, ac pro haeretico habeo, si quis secus sentiat: si hoc, inquam, sensu liberum vocetur, quod non cogatur, aut violenter trahatur, sed sponte trahatur sua, nihil moror.

Dies alſo verſteht der Irrlehrer immer unter ſeinem necessario; nicht daß der Wille dem äußeren Zwange unterliegt, ſondern vielmehr, daß er, einmal beſtimmt, nicht anders handeln kann. Ita efficaciter (contra Pighium) formari voluntatem nostram constituo, ut Spiritus s. ductum sequatur necessario. Und (antidot. ad canonem s. sessionis 6.): Quid ergo sibi vult Augustinus, cum de libertate voluntatis loquitur? nempe quod toties repetit, non cogi homines invictâ Dei gratiâ, sed voluntarios regi, ut sponte pareant ac sequantur.

Johannes Scarphius drückt dieſe ſelbe Lehre mit folgenden Worten aus (Tractatus lib. 2. de lib. arb. c. I.): Differimus a Pontificiis. Illi ad liberum arbitrium constituendum ajunt requiri non tantum libertatem a coactione, sed etiam a necessitate. Nos vero dicimus, necessitatem in agendo liberum arbitrium non tollere . . . . . (cap. 3.) Status controversiae inter nos et Pontificios est, sitne homo post lapsum vere liberi arbitrii in iis rebus quae pertinent ad salutem; et quamvis nihil possit sine auxilio gratiae, tamen per gratiam praevenientem excitatus et a Deo adjutus, ita valeat operari, ut possit non

operari? Affirmativam partem tenent Bellarminus et concilium Tridentinum sessione sextâ canone quarto. Nos vero dicimus in homine post lapsum, Deum ita efficaciter agere et voluntatem flectere, ut hominis voluntas Deum conversionem hominis volentem et operantem non sequi non possit, licet non coacte, sed sponte sequatur.

Beza sagt kurz in Katechismusform (libellus quaestionum et responsionum Christianarum): Vis igitur non repugnare libertati necessitatem agendi? Apertius dico, non necessitate, sed coactione demum tolli libertatem et contingentiam.

Sagen nun aber die Thomisten nicht ebenfalls, die wirksame Gnade bestimme derartig den freien Willen, daß dieser unter derselben „nicht anders kann". Es scheint demnach auch bei ihnen alles im guten Werke schlechthin der Gnade zugeschrieben werden zu müssen und ganz und gar nichts dem Willen, wie das Calvin des längeren offen ausspricht in den Kommentaren zur Stelle Pauli: Plus omnibus laboravi, non autem ego, sed gratia Dei mecum.

Was die Sünde endlich anbelangt, so stimmen anscheinend die Thomisten erst recht mit Calvin und seinem Anhange überein. Calvin sagt: „Gott bewirke, daß die Sünder notwendigerweise Sünden begingen" (necessitare Deum miseros ad flagitia) und Beza: „Alles geschehe mit Notwendigkeit kraft des göttlichen Willensbeschlusses (omnia necessario evenire ex immutabili Dei decreto) und so sei Gott ebenso der Urheber des Verrates Judä wie der Bekehrung Pauli."

Auf der anderen Seite leugnen dieselben Irrlehrer, daß der Wille Gottes das Übel als Übel wolle, er benütze vielmehr die Sünden als Mittel zum guten Zwecke; in Gott also sei deshalb keine Bosheit, wohl aber im Sünder allein, der in seiner Sünde, also in einem verkehrten Zwecke stehen bleibe.

Lehren nun nicht die Thomisten offenbar dasselbe, die

da behaupten, Gott sei die bewirkende Ursache alles dessen, was in der Sünde an Sein und Wirken sich vorfindet und daß Gott dies Alles hinordne zu seinem von Ihm gewollten Zwecke?

So weit die Gegner.

Stellen wir dem gegenüber die radikalen Unterschiede auf, welche die Lehre der Thomisten von der Calvins und der des Jansenius trennen. Zuvörderst wollen wir aus den Gegnern heraus argumentieren.

357. Die Widersprüche in den diesbezüglichen Stellen der Molinisten.

Die hier aufgezählten Einwürfe gegen die thomistische Doktrin nehmen sich auf den ersten Blick überaus ernst und schwer aus. Sie verlieren aber bereits bedeutend von ihrer Schwere und ihrem Ernste, wenn genau die Schriften derer geprüft werden, von denen sie gemacht werden. Wir halten uns Kürze halber nur beim ersten auf, um nachzuweisen, wie die Gegner selbst diese Schwierigkeiten zu lösen wissen. Wie sich der Leser erinnern wird, hatte Annatus den Thomisten vorgeworfen, nur in den Worten (verbo tenus) entfernten sie sich von Calvin und Jansenius; „in der That meint man," so waren seine Worte, „den Vorlesungen des Didacus Alvarez (eines der Hauptthomisten) anzuwohnen, wenn man die Schüler Calvins reden hört."

In der Antwort auf den siebzehnten Brief des Ludovicus Montaltius äußert sich jedoch eben derselbe Autor folgendermaßen: Il y a deux manières de défendre la grâce efficace par elle-même, l'une qui est hérétique et appuyée sur des principes hérétiques, l'autre qui est orthodoxe, soutenue par des principes établis par les Conciles. Calvin suit la première, et en cela il est hérétique. Les docteurs Catholiques, Thomistes, Scotistes, Sorbonistes, Jesuites sont d'accord de la seconde, et pour cela nonobstant leurs disputes particulières, ils demeurent, tous

dans l'unité de la foi et dans la communion de l'église. Pour savoir donc, si la doctrine de Jansenius est à couvert par la profession qu'il fait, de defendre la grâce efficace par elle même, il faut savoir de quelle manière il la defend: si c'est de la manière de Calvin, ou de celle des docteurs Catholiques.

Calvin defend tellement la grâce efficace par elle même, qu'il croit qu'elle ne laisse autre liberté que la liberté de la contrainte, nous assujetissant au reste à la necessité d'agir, qui nous ôte le pouvoir de resister, tandisque la grâce persevère. Les docteurs Catholiques sont d'accord, que la grâce efficace par elle même gouverne tellement notre volonté, qu'elle nous laisse le pouvoir de resister en sorte que ces deux choses se trouvent ensemblé, la grâce dans la volonté, et dans la même volonté sous la grâce efficace un pouvoir suffisant pour s'empêcher d'y consentir. Et ils ne doutent point, que ce ne soit le veritable sens de ces paroles du Concile de Trente, potest dissentire. Bannez et Molina et tous les docteurs Catholiques, qui ont les sentiments les plus éloignés et les plus opposés sur le fait de la grâce, sont toutefois unis en ce point.

An dieſer Stelle weiß merkwürdigerweiſe der Moliniſt ſehr gut den wirklichen Unterſchied zwiſchen der Lehre Calvins und der thomiſtiſchen, welchen er an der anderen nur als in Worten beſtehend gekennzeichnet hatte. Thomiſten, Moliniſten, Scotiſten ſind ihm nun in dieſem Punkte einig; es ſind alſo entweder alle, d. h. die ganze katholiſche Wiſſenſchaft calviniſtiſch oder keines dieſer Syſteme. Der Autor ſpricht ſich ſogar noch deutlicher aus ſpeciell was die Thomiſten anbetrifft.

In ſeinem zu Rom herausgegebenen Buche de libertate incoacta gegen einen Verteidiger des Janſenius ſagt er (cap. II. §. 4.): Inde processit error Jansenii (und dieſer iſt für ihn derſelbe wie der Calvins) quod putaverit, se

eodem modo philosophari posse quo Thomistae, cum tamen diversissima sint eorum principia. Nam Thomistae cum victrice concupiscentia verbi gratia ponunt sufficientem gratiam ad resistendum, nec putant quidquam requiri in alterutro casu, quod habeat rationem principii et virtutis activae; et ideo dicere possunt simultatem esse potentiae ad utrumlibet oppositorum immediate et proxime; neque unquam sensum compositum et divisum sic explicuerunt, ut dicerent, voluntatem posse unum in sensu composito et in sensu diviso, hoc est successive atque ex hypothesi quod fiat mutatio in praerequistis ad agendum. Nunquam ita Thomistae sensum illum compositum et divisum explicuerunt.

Auch diesen Gegensatz, daß die Thomisten die simultas der potentia lehren zusammen mit dem Willensakte, wonach also im Akte selbst die Potenz bleibt zum Gegenteile und er somit „anders sein kann" der Potenz nach; während Calvin und Jansenius behaupten, daß erst wenn der eine Akt zu Ende wäre, d. h. successive die Potenz anders, nämlich auch das Gegenteil wollen könnte; — diesen objektiven Gegensatz sogar zwischen Thomismus und Calvinismus erläutert noch eigens und ganz entsprechend der thomistischen Lehre derselbe Autor in folgenden Worten (Contra Commentatorem cap. II. §. 1.): Quem invenient Janseniani inter Thomistas, qui concedat ita necessarium consensum quem voluntas praebet motioni gratiae, quamdiu illa inhaeret, quomodo necessarius est amor beatificus, quamdiu durat visio? Quem invenient qui dixerit, voluntatem divinâ gratiâ praedeterminatam carere proxima ad dissentiendum potentiâ? Quem dabunt qui distinctionem sensus compositi et divisi sic interpretetur, ut sensus sit, voluntatem a Deo motam posse dissentire, quanto illa motio abierit et advenerit alia?

Wie kann derselbe Autor anderswo nun sagen, wenn man die Thomisten höre, meint man Calvin zu hören; dieser

nämliche Autor, der den Sinn der Thomisten so scharf und genau fixiert und den reellen Unterschied zwischen der Wahrheit und dem Irrtum so klar hinstellt, wie es kaum ein Thomist rücksichtlich seines eigenen Systems vermöchte! Sollte die einzige Erklärung die sein, daß Annatus in der einen Stelle de scientia media defensa schreibt und somit behufs der Bekämpfung einen Thomismus braucht, welcher nach ihm, dem Annatus selber, nicht in Wahrheit besteht; — und in den anderen Stellen den Jansenismus zurückweist, der eben kraft des thomistischen Grundprincips am energischesten oder vielmehr nur vermittelst desselben zurückgewiesen werden kann?

Wir müssen die Sache weiter verfolgen. Annatus liefert selber die schneidigsten Waffen zur Zurückweisung des von ihm und den Molinisten gegen die Thomisten erhobenen Vorwurfs.

Worin liegt der Kardinalpunkt der Kontroverse? In nichts anderem als in dieser Frage: Giebt es für den Willen nur jene Indifferenz, welche von der Indifferenz des Urteils der Vernunft herrührt; so daß also, sobald dieses Urteil gefällt ist, kein Princip mehr im Willen ist, welches ein „Anderskönnen", eine Indifferenz begründet?

Calvin und Jansenius bejahen diese Frage. Nur die Indifferenz des vernünftigen Urteils besteht; der Wille an sich muß folgen und kann nicht anders. Fassen die Thomisten die Indifferenz des Willens ebenso auf, dann sind sie Calvinisten. Thun sie dies? Hören wir Annatus. In der oben angeführten Antwort auf den siebzehnten Brief des Montaltius behauptet er, die Thomisten begnügen sich nicht 1) mit der Indifferenz des vernünftigen Urteils, 2) mit der Freiheit vom äußeren Zwange; sondern seien der bestimmten Ansicht, ein drittes sei erforderlich, nämlich die aktuelle Indifferenz im Willen selber, d. h. die Indifferenz während des Aktes; oder das Vermögen, zu widerstehen: Calvinus ita gratiam efficacem defendit, ut ab illa nullam aliam nobis

relinqui libertatem putet, nisi eam quae dicitur a coactione: caeterum ab ista gratia necessitatem imponi, quae potestatem auferat resistendi, quamdiu gratia perseverat. Catholici Doctores, Thomistae, Scotistae, Sorbonistae, Jesuitae inter se consentiunt, gratiam per se efficacem ita regere voluntatem, ut vim et potestatem resistendi non adimat.

Noch schärfer in folgender Stelle (Augustinus a Bajanis vindicatus lib. in praefat.): Ad errorem imputant Bajani olim damnatum in Massiliensibus, quod non admittatur auxilium gratiae ita efficax, ut indifferentiam libertatis absorbeat, impositaque consentiendi necessitate proximam dissentiendi potentiam consumat; eoque sensu gratiam indifferentem negant; quasi Massiliensium inter et Calvini sententiam nullum esset medium, in quo Catholicis consentire liceret. Nam quod diversa sit haec sententia a doctrina Thomistarum ex eo patet, quia Thomistae gratiam, quantumvis praedeterminantem, cum indifferentiâ voluntatis et dissentiendi potentiâ componunt.

In seiner informatio de quinque propositionibus ruft wieder derselbe Annatus bei Gelegenheit des Erklärens der dritten gerade den Alvarez (vgl. oben), Gonzalez und andere Thomisten zu Zeugen dafür auf, daß von der ganzen Thomistenschule ohne Ausnahme ein Freiheitsvermögen behauptet werde, welches auch unter der gratia praedeterminans seiner inneren Natur nach ein lebendig freies Vermögen bleibe zum Wirken oder Nicht-Wirken, zum So-Wirken oder zum Anderswirken. Er behauptet in der schon mehrmals citierten Antwort: Nihil timendum Thomistis a fulminibus et anathematismis Tridentini; ihre Weise die gratia per se efficax zu verteidigen, sei durchaus ein modus orthodoxus et sancitis auctoritate Conciliorum principiis suffultus.

Und der nämliche Autor kann in dem gedachten Werke de scientia media defensa, auch in den Ausgaben, die nach

diesen eben angeführten Werken gegen Calvin und Jansenius zu Toulouse und Paris 1662 erschienen sind, schreiben: Nonne justa est defensorum scientiae mediae petitio, qui post tam longam tot annorum altercationem adhuc quaerunt, quae sit reipsa differentia inter Adversariorum et Calvini doctrinam, in ea praecise dubitatione, qua petitur, sitne aut non sit in homine liberi arbitrii usus aliquis? Er selbst giebt im Buche gegen Jansenius, „la conduite de l'église" im dritten Teile achtzehn dieser Unterschiede an.

Soweit es auf den objektiven Thatbestand ankommt, könnte das Gesagte genügen. Da jedoch diese selbe Frage nach dem Unterschiede zwischen Calvin, resp. Jansenius und den Thomisten in dem betreffenden Punkte von den Molinisten immer wieder gestellt wird, ohne daß sie auf ihre eigenen Autoren, die selber den gewünschten Aufschluß geben, Rücksicht nehmen, ist es unsere Pflicht weiter auf die beregte Frage einzugehen und dann auf die Einwürfe speciell zu antworten.

358. Unterschied zwischen Calvin und den Thomisten.

Der Unterschied, welcher hier angegeben werden soll, beruht am Ende auf der Auffassung der Notwendigkeit, welche mit der einfachen logischen Folgerung verbunden ist; und auf der Verschiedenheit dieser Notwendigkeit von jener, welche dem Gefolgerten selbst innewohnt. Was lehrt darüber Calvin? Was lehren die Thomisten?

Nach Stellen aus Calvin (vgl. 2. inst. cap. 16.; c. 3. §. 5. u. a. in demselben Werke) lehrte dieser einerseits, daß kraft der Wirksamkeit der göttlichen Willensbeschlüsse die Indifferenz des Willens und demgemäß das Vermögen zu widerstehen aufgehoben werde; und andererseits, daß aus diesen Willensbeschlüssen sich nur eine Notwendigkeit der logischen Schlußfolge, eine necessitas consequentiae, ergebe, nicht aber eine Notwendigkeit, die dem Gefolgerten aus seiner Natur heraus innewohnte; keine necessitas consequentis.

Das wäre aber ganz genau, soweit es auf die Worte ankommt (verbo tenus, wie Annatus leugnet), die Lehre der Thomisten; die da unterscheiden in dem Satze: „Was Gott weiß, das geschieht notwendig," und sagen: Soweit die reine Schlußfolge in Betracht gezogen wird, necessitate consequentiae, ist der Satz richtig. Denn ist das Wissen ein zuverlässig wahres, so muß es eben notwendig der Wirklichkeit und diese ihm entsprechen, sonst wäre das Wissen kein wahres. Wird jedoch danach gefragt, ob das Gefolgerte, also der Inhalt des Gewußten, von sich aus notwendig sei, so daß es nicht anders sein könnte, wie z. B. der Mensch, soll er anders Mensch sein, notwendig vernünftig ist, so wird erwidert, daß diese Notwendigkeit, die necessitas consequentis nicht aus dem beregten Satze hervorgeht. Calvin also sowohl wie die Thomisten und nicht nur wie die Thomisten, sondern wie alle catholici doctores, thomistae, scotistae, Jesuitae, um mit Annatus zu sprechen, nimmt eine necessitas consequentiae als Folge des göttlichen Wissens an; nicht aber eine necessitas consequentis.

Wir gehen hier nicht darauf ein, ob Calvin sich nicht widerspricht in den verschiedenen Stellen, wie ja das bei Irrlehrern fast immer der Fall ist, da die Konsequenz dem Irrtum gewöhnlich nicht schmeichelt. Wir nehmen an, Calvin erkenne thatsächlich die fragliche Distinktion an und verwerte sie für sein irrtümliches System. Wie, so entsteht in diesem Falle die Frage, wie allein können dann die scheinbar einander schroff gegenüberstehenden Ansichten erklärt werden? Aus der Beantwortung dieser Frage muß sich die Auffassung ergeben, welche Calvin von der Distinktion zwischen der necessitas consequentiae und der necessitas consequentis gehabt hat.

Calvin hilft uns selbst. Interea quod statuit Deus, so l. c., sic necesse est evenire, ut tamen neque praecise, neque suapte natura necessarium sit . . . unde videmus non temere in Scholis inventas fuisse distinctiones

de necessitate secundum quid et absoluta, item consequentis et consequentiae.

Diese Worte zeigen deutlich, wie Calvin unter der necessitas consequentis oder absoluta, also wie sie dem Gefolgerten aus seiner Natur heraus innewohnt, jene allein verstanden hat, welche aus der Natur der Sache folgt (ex habitudine terminorum, wie z. B. Mensch und vernünftig), welche die Manichäer aufgestellt hatten; — unter der necessitas consequentiae oder secundum quid aber jene, welche aus dem göttlichen Willensdekrete hervorfließt und die dann kraft dieses Dekretes jegliche Indifferenz dem Willen nimmt und jegliches Vermögen, zu widerstehen.

Würde also Calvin gefragt, ob die Dinge suapte natura, aus ihrer Natur heraus, ohne weiteres das eine zum Guten, das andere zum Bösen geneigt seien, ob die Menschen kraft ihrer Natur einesteils zur Krone, andererseits zur Flamme bestimmt worden; — so würde er geantwortet haben: Nein; das sei manichäisch; aus dem Satze „Deus scit hoc, ergo hoc erit“ folge nicht, daß es so sein wird necessitate consequentis, oder absoluta, die da in natura rei begründet ist; von ihm selber aus könne das betreffende Ding zum Guten oder zum Bösen bestimmt werden; da bestehe keine Notwendigkeit. Würde Calvin jedoch gefragt, ob unter der Bestimmung des Willensbeschlusses Gottes eine Indifferenz des Willens noch bestehe; so würde er geantwortet haben: Eine solche Indifferenz vertrage sich nicht mit dem Wirken der göttlichen Bestimmung; die gratia ex se efficax verzehre durchaus jegliche Indifferenz im Bereiche des Vermögens; das Ding, also der freie Willensakt sei, vorausgesetzt die göttliche Willensbestimmung, nun notwendig necessitate consequentiae und könne weder vom Akte noch vom Vermögen aus ein Anderskönnen denkbar sein. Was die Manichäer in die Natur der Dinge setzten, das setzt Calvin in den jedesmaligen Willensbeschluß Gottes. Er leugnet im ersten Sinne eine necessitas consequentis und be-

hauptet im letzten Sinne eine necessitas consequentiae; daß nämlich aus der Voraussetzung des göttlichen Willensbeschlusses mit logischer Notwendigkeit folgt die Abwesenheit aller aktuellen Indifferenz im Willen. Die Folgerung bleibt allerdings am Ende dieselbe. Da ist die aktuelle Freiheit mit der Natur des Willens unvereinbar, hier mit dem Bestimmen von seiten Gottes.

Ist das die Meinung der Thomisten? Keinesfalls. Nach ihnen ist der freie Akt necessitate consequentiae mit dem Wissen Gottes verbunden; denn was mit Sicherheit gewußt wird, kann keineswegs nicht sein. Aber dieses Wissen ist von keinerlei Notwendigkeit für den Inhalt des freien Aktes begleitet, von keiner necessitas consequentis. Im Gegenteil: Gott bewahrt durch sein Einwirken die Natur des freien Willens mit ihrer Indifferenz. Er hat, wie Thomas sagt, manchen Wirkungen freie nächste Ursachen gegeben und manchen anderen notwendige. Er aber am allerwenigsten kann zerstören, was Er gethan. Kraft seines Einwirkens also gerade gehen die einen Wirkungen als freie hervor, in denen sonach die Indifferenz des Vermögens gewahrt bleibt auch anders sein zu können; und andere gehen als notwendige hervor.

Das mag noch tiefer begründet werden.

359. Tiefere Begründung.

Die hier gegebene Auffassung seitens der Thomisten ist bei Thomas konstant; sie ist an unzähligen Stellen unter allen möglichen Ausdrucksweisen und Wendungen bei ihm vertreten.[1]) „Gott verändert den Willen des Menschen zu etwas anderem hin; aber das thut Er kraft seiner All-

[1]) II. dist. 25. qu. 1. art. 2. ad I. Etiamsi Deus voluntatem hominis in aliud mutet, nihilominus tamen hoc sua omnipotentia facit, ut illud in quod mutatur, voluntarie velit.

macht, so daß der Wille frei (also mit Indifferenz der Potenz nach) das will, was er einmal will."

„Dadurch, daß Gott die frei wirkenden Ursachen in Thätigkeit setzt, nimmt Er ihnen nicht (also non consumit indifferentiam, wie Calvin möchte), daß sie frei, mit Indifferenz nämlich in ihrem Vermögen wirken, sondern gerade dies verursacht Er in ihnen." [1])

„Nicht deshalb sind die Wirkungen, welche Gott will, zufällig, so nämlich, daß sie es in sich tragen, auch anders sein zu können; weil die nächsten Ursachen von sich aus so beschaffen, nämlich kontingent, sind; sondern weil Gott es so gewollt hat, daß diese Wirkungen kontingent oder mit innerer Indifferenz für das Sein sich ereignen sollen, deshalb gab Er ihnen demangemessene Ursachen." [2])

„Der freie Wille ist die Ursache seines Aktes; aber damit ist nicht gesagt, daß er die erste Ursache dieses Aktes als einer freien Willensbewegung sei." [3])

„Dadurch daß der freie Wille von einem Andern in Thätigkeit gesetzt wird, ist nicht ausgeschlossen, daß er sich selber bestimmt; — und aus diesem Grade wird dem freien Willensakte nicht der Charakter des Verdienstlichen genommen." [4])

---

[1]) S. th. I. qu. 83. art. ad 3. Deus movendo causas voluntarias non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit.

[2]) S. th. I. qu. 19. art. 8. Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causae proximae sunt contingentes; sed propterea quia Deus voluit, eas contingenter evenire, contingentes causas ad eos praeparavit.

[3]) L. c. I. qu. 83. art. 1. ad 3. Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium se ipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est.

[4]) L. c. qu. 105. art. 4. ad 3. Per hoc quod movetur ab alio, non excluditur, quia (liberum arbitrium) moveatur ex se, ideo per consequens non tollitur ratio meriti.

Dieselbe Lehre findet sich ganz allgemein in den Konzilien, den Vätern und Scholastikern.

Luther hatte bekanntlich mit Calvin die Vernichtung des freien Willens gemeinsam. Auch nach ihm bleibt unter dem wirkenden und bestimmenden Einflusse der Gnade keine Indifferenz mehr im Willen. Letzterer kann nach keiner Beziehung hin anders; nicht nur daß der Akt allein als einmal vorhanden nicht Nichtakt sein kann, sondern das Vermögen des Willens ist als solches vom einzelnen Akte aufgezehrt. Luther hat aber das vor Calvin voraus, daß er aufrichtiger ist und rund heraus seine Meinung sagt: Senserunt igitur, so im Buche de servo arbitrio, Sophistae (die Scholastiker nämlich) vim invictam et insustentabilem hujus argumenti, ideo finxerunt necessitatem consequentiae et consequentis, sed quam hoc figmentum efficiat, supra docuimus . . . Necessitas vero consequentiae, quâ illi se solantur, merum phantasma est.

Gegen Luther und seine Anhänger wurde i. J. 1536 das Konzil von Köln gefeiert. Dessen Lehre stellt sich also in unserem Punkte direkt den Feinden des Glaubens gegenüber und ist deshalb um so wertvoller. Wie sagt nun das Konzil (de sacramento poenitentiae in Enchiridio Christianae institutionis)? Duplex est necessitas, absoluta quam vocamus necessitatem consequentis; veluti necesse est Deum esse, hominem esse animal rationale mortale, nam haec aliter se habere non possunt. Alia est necessitas consequentiae, qua necessario evenire dicimus, non quae sua natura necessaria sunt, sed necessario sequuntur, propter praecedentes causas.

Die Lehre des Konzils läßt gar keinen Zweifel zu. Es will durch seine Bestimmung das Wissen und die Vorherbestimmung Gottes mit dem freien Willen versöhnen. Es verwirft für die freien Akte die necessitas consequentis; also die Natur des Willens bleibt frei. Es läßt die necessitas consequentiae zu; also die den Willen bestimmende

Ursache kann nur so bestimmen, daß die Indifferenz des Willens, die mit der Natur desselben unverbrüchlich verbunden ist, durchaus in Kraft bleibt und zwar unter und simul mit der Bestimmung in Kraft bleibt. Propter praecedentes causas, sagt das Konzil ausdrücklich, tritt der freie Akt unfehlbar ein; nicht wegen einer Änderung, die in der Natur des Willensvermögens läge. Diese praecedentes causae machen, daß ich schließen kann: „Die entsprechende Ursache ist da, also folgt notwendig gemäß der Ursache der Akt (necessitas consequentiae)."

Welche Ursache aber kann machen, daß der Wille im thatsächlichen Wollen des einzelnen Gutes alles andere noch wollen kann? Thomas hat es eben gesagt: Die Allmacht allein thut dies, vermöge deren Gott rationes rerum, wie er hier im Artikel hervorheben wird, apud se habet, vermöge deren er also genau gemäß den Substanzen und den Vermögen der Dinge einwirkt. Das Konzil weist noch darauf ausdrücklich hin, was es unter den praecedentes causas versteht. Es sind die Augustinischen praedefinitiones in Gott; sie sind einbegriffen in den Worten Pauli: „Gott wirkt alles gemäß dem Ratschlusse seines Willens." Gott hat beschlossen die Bekehrung Pauli; demnach, so ist die notwendige Schlußfolge, die necessitas consequentiae, wird sie sein. Liegt im consequens, also in der wirklich stattfindenden Bekehrung Pauli, eine Notwendigkeit? Nein; es besteht keinerlei necessitas consequentis. Nicht von seiten der Natur des Willens, wie die Manichäer sagen; denn die Natur des Willens hat es in sich, frei zu sein. Auch nicht als Folge des göttlichen Willensbeschlusses, wie Calvin und Luther sagen; denn Gott erhält und macht vielmehr durch sein Einwirken die freie Indifferenz des Willensbeschlusses lebendig wirksam. Paulus bleibt frei vor, in und nach dem Akte der Bekehrung; vor, in und nach diesem Akte kann er anders. Es besteht eine notwendige Schlußfolge. Wenn Gott beschlossen hat, die an sich unabhängig von allem an-

derem wirksame Gnade der Bekehrung zu geben, dann folgt auch die freie Bekehrung als freie; denn Gott wirkt das Freie durch freie Ursachen, das Notwendige durch notwendige Ursachen; immer so wie die rationes rerum es erfordern.

In demselben Sinne erklärt sich Augustin, wie aus Gratian hervorgeht (canon Nabuchodonosor oder vasis irae §. quamvis 23, quaest. IV. zusammen mit der Glosse): Quamvis convenienter dicatur, si haec praedestinata sunt vel praescita, necessario evenient: non tamen ideo absolute verum est „necessario" evenient, quae praedestinata sunt vel praescita; quia hic necessitas refertur ad rerum eventum, ibi ad intuitum divinae praescientiae. Unde juxta Augustinum, duae sunt necessitates: simplex (absoluta, consequentis) una, veluti qua necesse est, omnes homines esse mortales: altera conditionis (consequentiae, hypothetica) ut si quem ambulare quis scit, eum ambulare necesse est; quod enim quisque esse novit, id esse aliter quam notum est nequit; sed haec minime secum illam simplicem trahit. Hanc enim necessitatem non propria facit natura, sed conditionis adjectio . . . Die Glosse fügt noch hinzu: Ad hujus paragraphi intelligentiam nota, quod omnes tales locutiones sunt duplices: si Deus praevidit aliquid, necessario illud eveniet; quia si haec dictio (necessario) determinat totalem consequentiam, locutio est vera; et tunc talis est sensus in consequentia: si Deus praevidit aliquid, illud evenire est necessarium. Si haec dictio autem (necessario) determinat ipsum consequens, est falsa.

Der Thomismus mit allen seinen Distinktionen ist, man sieht dies wohl, alt. Der Ehrwürdige Beda schreibt in den axiomata philosophica, litt. O.: Omnia futura de necessitate evenient I. Periph. Verum est in sensu composito. Es steht nämlich der thatsächliche Akt „komponiert" d. h. zusammen mit der Indifferenz des Willensvermögens, anders zu wirken; non autem in sensu diviso. Während

nämlich der eine Akt thatsächlich da ist; besteht da nicht nur kein anderer Akt, sondern kann etwa vom Vermögen aus auch keiner bestehen?

Das zu bejahen wäre falsch; es kann ein anderer wirklicher Akt vom Innern des Willensvermögens aus bestehen. So beschaffen ist die Notwendigkeit, die aus dem Wissen Gottes folgt. In diesem Sinne macht die gratia efficax keine potentia completa et expedita, wie Jansenius meint; es bleibt vielmehr immer die ganze Potenz als Potenz zurück. Vel verum est ex hypothesi, non autem simpliciter.

Thomas kennt den fraglichen Unterschied ebenfalls; denn abgesehen davon, daß er die darin enthaltene Lehre in zahlreichen Stellen wiedergiebt, sagt er auch ausdrücklich (24. de verit. art. I. ad 13.): Ex praescientia Dei non potest concludi, quod actus nostri sint necessarii necessitate absoluta, quae dicitur necessitas consequentis, sed necessitate conditionata, quae dicitur necessitas consequentiae. In der summa theol. I. qu. 19. art. 8. bestätigt der engelgleiche Lehrer mit kurzen, treffenden Worten die ganze vorliegende Auseinandersetzung (ad 3.): Ea quae fiunt a voluntate divina, talem necessitatem habent, qualem Deus vult ea habere, scil. vel absolutam vel conditionalem tantum; et sic non omnia sunt necessaria absolute.

Bonaventura antwortet (in I. dist. 47. art. 1. qu. 1.) auf die Frage, ob der gutheißende Wille Gottes, voluntas beneplaciti, gehindert werden könne, mit den Worten: Voluntatem absolutam necesse est impleri, conditionalem minime, und fügt dem hinzu: Sed attendendum, quod est necessitas consequentiae, sicut supra dictum est de praescientia; ipsa enim non habet necessitatem consequentis, sed consequentiae quia necessario infertur et sequitur, Deus praescit hoc, ergo hoc erit; sed tamen non necessario praescit, quia in actu praesciendi notatur frequenter effectus contingens: sic in voluntate intelligen-

dum est, quod voluntas Dei absoluta connotat eventum rei, et ideo est ibi necessitas consequentiae, sed non consequentis.

Die Wirkungen, welche mit Freiheit geschehen, werden also nach diesen Worten, wie Petrus Trigosus in den Kommentaren zur summa Theologiae des heiligen Bonaventura (I. p. qu. 15. art. 2. dub. I. conclusione II.) bemerkt, im Verhältnisse zum Wissen und Wollen Gottes nur unter Voraussetzung und unter einer gewissen Bedingung notwendig genannt, nämlich weil die Schlußfolge notwendig zur Existenz dieser Wirkungen führt, nicht weil in diesen Wirkungen als dem Gefolgerten, dem consequens, eine Notwendigkeit liegt. Die Schlußfolge nämlich ist in bester Ordnung: Gott weiß dies vorher, also wird es sein; — Gott will, daß dies geschieht, also geschieht es in der Weise, wie Er es will und wann Er es will.

Alvarez (disp. 25. de auxiliis) führt noch zum Belege an den Magister I. dist. 38, Alensis, Albertus Magnus, Scotus, Durandus, Kajetan, Ferrariensis u. a. Die necessitas consequentiae ist demnach weit entfernt davon, die Freiheit zu zerstören, vielmehr bewahrt und befestiget sie dieselbe.

Drei Arten von Notwendigkeit bestehen mit der Freiheit nicht: 1) die Stoische oder die des Fatums, worunter die unvermeidliche Verknüpfung der natürlichen Ursachen verstanden wird. Thomas wendet darauf (6 de malo art. unico) das Wort an: Talis est voluntas in hominibus, qualem induxit pater virorum, deorumque; die Notwendigkeit beruht hier auf der Verknüpfung der natürlichen Ursachen untereinander; — 2) die Manichäische, wonach in der Natur der Dinge selbst das Übel oder der unwiderstehbare Hang zum Bösen liegt; — 3) die Calvins, Luthers, Jansenius u. a., welche dem Willensbeschlusse Gottes es zuschreiben, daß seine Wirkung im Willen alle Indifferenz im Bereiche des Vermögens aufhebt und somit im Akte

selbst eine aktuelle Freiheit nicht zuläßt. Calvin spricht darüber in I. Instit. cap. 16. sect. 8:

Nos etsi de verbis non litigamus, fati tamen vocabulum non recipimus; tum quia est ex eorum genere, quorum profanas novitates refugere Paulus nos docet; tum quia ejus odio conantur gravare Dei veritatem. Dogma enim false et malitiose objectatur; non enim cum Stoicis necessitatem comminiscimur ex perpetuo causarum nexu, et implicita quadam serie quae in natura contineatur: sed Deum constituimus arbitrium et moderatorem omnium, qui pro sua sapientia ab ultima aeternitate decrevit, quid facturus esset et nunc sua potentia quod decrevit exequitur.

Calvin zeigt hier deutlich genug an, daß er nur vor dem Ausdrucke „Fatum" zurückschreckt und daß ihn von der Meinung der Stoiker nicht die in den Willen gelegte Notwendigkeit und damit verbunden die Leugnung der aktuellen Indifferenz trennt, sondern einzig und allein der Ursprung dieser Notwendigkeit und dieser Leugnung. Die Stoiker nämlich nehmen dem Willen im Akte die Freiheit und legen demselben Notwendigkeit auf, weil dies so der absolut in sich unabhängige **nexus causarum** fordere, weil dies enthalten sei in **implicita quadam serie quae in natura** sich einmal vorfindet. Calvin aber macht Gott selber zum Zerstörer der Freiheit, die Er den Geschöpfen gegeben.

Wir ständen aber auch mit Thomas von Lemos nicht an, zu sagen: Wenn Calvin wirklich und aufrichtig aus dem göttlichen Willensbeschlusse nur eine **necessitas consequentiae** folgert und nicht allein in Worten die **necessitas consequentis** verwirft, sondern in der That behauptet, mit dem verdienstlichen Gnadenakte stehe zusammen die Indifferenz des Willens und somit zerstöre der Einfluß der Gnade und des göttlichen Dekretes nicht das Vermögen, frei nach anderen Seiten sich entscheiden zu können; — wir sagen dann mit Lemos: Calvin steht auf dem Boden der allgemeinen

Kirche, er lehrt, was Augustin, Beda, Thomas, Bonaventura, die Konzilien gelehrt haben.

Als Lemos in den Kongregationen de auxiliis vom Kardinal Perronius auf den Vorwurf der Ähnlichkeit hingewiesen wurde, welche zwischen der thomistischen Theorie und dem Irrtume Calvins obwalten solle; da setzte er die thomistische Lehre von der **gratia efficax**, die eben auf Grund der ihr innewohnenden Macht die Indifferenz des Willens erhalte und damit zugleich unfehlbar zum einzelnen Akte bestimme; und ebenso die **necessitas consequentiae**, die damit verknüpft ist, auseinander und fügte hinzu: **Si Calvinus vere ac sincere, sine dolo et sine repugnantia ad sua principia, doceret ex divino decreto non aliam in actus humanos induci necessitatem quam consequentiae, non erraret, sed vere doctrinam Catholicam teneret.** Perronius aber, der den P. Lemos unterbrochen hatte, schwieg nicht nur, sondern nickte der Auseinandersetzung des Verteidigers der thomistischen Lehre Beifall zu.

360. Zusammenfassung der Unterschiede zwischen Calvin, resp. Jansenius und Thomismus.

a) Calvin lehrt, die göttlichen Willensbeschlüsse seien in der Weise wirksam, daß dem geschöpflichen Willen die Notwendigkeit aufgelegt ist, zuzustimmen und daß dieser also gar nicht das Vermögen hat, nicht zuzustimmen. Die nächste und komplete Potenz für den Akt ist durch die Einwirkung Gottes vollständig beschlagnahmt.

Die Thomisten gehen den Mittelweg zwischen der calvinistischen Notwendigkeit und der pelagianischen Zügellosigkeit, nach welcher der Wille ganz und gar allein für sich und unabhängig von allem anderen aus einem unbestimmten ein bestimmter wird.

Calvin läßt den Willen so zu „Einem" (**ad unum**) bestimmt werden, daß auch nicht die Potenz für das Gegenteil übrig bleibt.

Die Unbestimmtheit des Willens nach Pelagius geht so weit, daß sich der Wille sogar der göttlichen Bestimmung entzieht.

Der Thomismus läßt die göttliche von sich aus einwirkende Bestimmung zu, hält aber dabei die potentia dissentiendi voll lebendig aufrecht.

b) Daraus entspringt die durchgreifende Verschiedenheit in der Auffassung des sensus compositus und des sensus divisus einerseits bei den Thomisten und andererseits bei Calvin. Bei Calvin und seinen Anhängern hat diese Distinktion folgende Bedeutung: Der Wille kann der göttlichen einwirkenden Bestimmung widerstehen in sensu diviso, nicht aber in sensu composito, d. h. der Wille kann widerstehen, wenn die Einwirkung, also die Gnade gar nicht da ist (sensus divisus); er kann nicht widerstehen, so lange letztere da ist (sensus compositus). Oder wie Luther sagt l. c. „donec durat Spiritus et gratia Dei in homine" kann der Wille nicht widerstehen im sensus compositus; er kann widerstehen im sensus divisus — excussâ determinatione, wenn die determinatio nicht mehr da ist, sagt Vincentius Lenis in ep. prodroma ad Petavium. Es ist klar, daß eine solche Auffassung unvernünftig ist. Denn sie bedeutet mit klaren Worten nichts anderes als dies: Ich kann der Gnade widerstehen, dissentire, wenn diese nicht da ist; ich kann es nicht, wenn sie da ist; als ob dann überhaupt von einem Widerstande die Rede sein könnte.

Die thomistische Auffassung ist gerade die gegenteilige. Ich kann der motio divina nicht widerstehen in sensu composito: das heißt ein thatsächlicher Widerstand ist nicht zu „komponieren" mit einer thatsächlichen Zustimmung. Die gratia efficax hat aus ihrer Kraft heraus die thatsächliche Zustimmung zur Folge; sie giebt dem Willen die Kraft, daß er sich zum actualis consensus selber bestimmt; also ist im sensus compositus der actualis consensus zusammen

mit dem actualis dissensus nicht möglich. Sokrates kann nicht zugleich nicht stehen, wenn er steht.

Der Calviniſt „komponiert" den thatſächlichen Einfluß der gratia efficax mit dem Vermögen des Willens und ſagt: Es iſt in dieſem Sinne ein Widerſtand nicht möglich. Der Thomiſt „komponiert" den thatſächlichen Einfluß der gratia efficax mit dem thatſächlichen Wollen und ſagt: Ein thatſächliches Wollen ſteht nicht mit dem thatſächlichen Nichtwollen, Akt iſt nicht Nichtakt, und in dieſem Sinne iſt kein Widerſtand möglich.

In sensu diviso aber kann beim Thomiſten der Wille widerſtehen. Das heißt bei ihm: Mitten im Akt iſt das Vermögen vom Akte zu unterſcheiden. Die Potenz zum Gegenteile bleibt beſtehen, wenn auch der Akt ein einzeln beſtimmter iſt. So iſt mit Recht zu ſagen: in sensu diviso kann der Stein fallen, trotzdem er thatſächlich in die Höhe ſteigt; denn er behält das Vermögen, d. h. ſeine Natur, zu fallen. Der Thomiſt unterſcheidet hier das Vermögen zum Akt vom einzelnen Akte mitten im Akte; während der Calviniſt ein ſolches Vermögen zum Guten zuſammen mit dem böſen Akt nicht anerkennt, er ſcheidet nicht das Vermögen zum Akte im Akte ſelber von dieſem; ſondern erſt wenn dieſer vorüber iſt, will er von einem Vermögen zum Gegenteil hören und in dieſer Weiſe von einem sensus divisus.

Thomas erklärt die thomiſtiſche Auffaſſung in folgenden Worten[1]): „Es kann mit dem göttlichen Willen nicht zuſammen ſtehen, daß ſeine Wirkung thatſächlich nicht ſei;

---

[1]) 23. de verit. art. 5. ad 3. Quamvis non esse effectus divinae voluntatis non possit simul stare cum divina voluntate: tamen potentia deficiendi effectum divinae voluntatis', simul stat cum divina voluntate: non enim sunt ista incompossibilia, Deus vult, istum salvari, et iste potest damnari, sed ista sunt incompossibilia, Deus vult istum salvari et iste damnatur.

aber das Vermögen zu fallen bleibt bestehen mit der Wirkung des göttlichen Willens und sonach mit diesem selber. Denn diese beiden Dinge schließen sich nicht aus: Gott will, daß dieser selig werde; und: Er kann verdammt werden; — nur diese beiden Dinge vertragen sich nicht: Gott will, daß dieser selig werde und er wird thatsächlich verdammt."

Thomas wiederholt nur, was Prosper bereits geschrieben hatte (2. de vocat. Gentium cap. 27): Deus ad obediendum sibi ipsum velle sic donat, ut etiam a perseveraturis illam mutabilitatem quae potest nolle, non auferat.

Hören wir noch in diesem Punkte Bannez (I. p. qu. 14. art. 1 dub. ultimo): Necessitas in sensu composito non est accipienda in illo sensu, quo stante scientia Dei de Antichristo futuro, nulla maneat contingentia in causis, quae producturae sunt Antichristum, sed sint totaliter determinatae a scientia Dei, ut necessario producant Antichristum in tempore a Deo disposito, hic enim est sensus falsissimus et contra fidem.

Alvarez schreibt im selben Sinne (libro II. responsionum cap. IV.): Calvinus in eo deceptus est, quia putavit illam propositionem (liberum arbitrium motum a Deo gratia efficaci, non potest dissentire in sensu composito) nihil aliud significare, nisi quod, postquam jam gratia efficax in voluntate posita est, non possit liberum arbritrium assentire ac refragari, ablata vero motione possit. Et in hac significatione accipere videntur sensum compositum, qui nostram sententiam impugnant. Nos autem aliter intelligendum esse compositum sensum illius propositionis contendimus. Non enim per illam significatur, quod quando est motio efficax in homine, tunc non possit dissentire aut refragari, ablatâ vero possit. Si enim hoc semel concederetur, absque dubio everteretur libertas arbitrii, nec posset per distinctionem illam sensus compositi et divisi, ejusdem arbitrii libertas concordari cum decreto absoluto voluntatis divinae praedeterminantis

omnes actus futuros bonos, nec cum efficacia auxilii praeoperantis gratiae. Sensus ergo legitimus illius propositionis in sensu composito acceptae est: haec duo simul esse incompossibilia, quod nimirum auxilium efficax ad consentiendum sit in homine et homo dissentiat.

c) Calvin leugnet, daß der freie Wille zum Guten mitwirkt mit der Gnade. Die Thomisten im Gegenteil behaupten, es sei die Mitwirkung von seiten des Willens eine Wirkung der Gnade im Willen selber; der Wille werde dadurch angewendet zum Thätigsein und so werde bewirkt, daß er frei mitwirke nach dem Worte Augustins[1]): Deus cooperatorem sibi facit hominis spiritum in opere bonorum factorum. „Gott mache also aus dem Menschengeiste einen mit Ihm selber im Guten mitwirkenden Faktor;" oder wie Bernardus schreibt[2]): „Gott wendet den Willen auf das Werk an und das im Innern des Willens verborgene Werk (vergl. oben das über die motio Gesagte) legt Er offen dar dem Willen" et applicat voluntatem operi et opus explicat voluntati. Thomas aber schreibt[3]): „Gott steht nicht nur dem Willen bei, um das Gute mit zu vollenden; sondern Er verursacht es im Willen, daß dieser seinen Teil beitrage und so ist der Wille, angewendet und wie ein Werkzeug bewegt von Gott, Miturſache des guten Werkes."

d) Calvin kann sich die Freiheit als nur in zwei Elementen bestehend denken. Eines dieser Elemente ist im Willen, oder bezieht sich wenigstens auf denselben: die Freiheit

---

[1]) In psalm. 77.

[2]) De lib. arb. gegen das Ende.

[3]) 2. dist. 28. qu. 1. art. 3. ad 12. Non solum juvat nos Deus ad bonum velle partialiter coëfficiendo; sed etiam quodammodo speciali, faciendo ipsam voluntatem partialiter concurrere; ita quod ipsa voluntas partialiter concausat, applicata et quasi instrumentaliter mota a Deo, ad sic partialiter concausandum.

vom äußeren Zwange, **libertas a coactione**. Das andere ist in der Vernunft: die objektive Indifferenz des Urteils.

Der Thomist kennt drei solcher Elemente oder Vorbedingungen: 1) Die Freiheit vom äußeren Zwange; 2) die Indifferenz im Objekte, soweit es die Vernunft vorstellt; 3) die Freiheit von der Bestimmung zu Einem (**ad unum**), nämlich zu einem beschränkten Gute hin, oder die Indifferenz im Willen für alle einzelnen beschränkten Güter mitten im aktuellen Wollen eines besonderen Gutes.

Es ist also ganz falsch, wenn die Molinisten die **necessitas consequentiae**, den **sensus divisus** oder die im Willen bleibende Indifferenz immer so darstellen, als ob dies alles nur von seiten des Objektes, also im Grunde von seiten des vernünftigen Urteils gelte, als ob nur da nämlich in der Vernunft eine Indifferenz (**indifferentia objectiva**) läge, wonach der Akt anders sein könnte, als er thatsächlich ist; als ob nur die Dinge in ihrem objektiven Sein eine solche Indifferenz zuließen, der gemäß sie auch anders sein könnten. Das ist Calvinisch. Der Thomist nimmt eine Indifferenz innerhalb des Willens an; und gerade diese Indifferenz als nächste Bedingung der Freiheit wird lebendig und offenbar kraft der Bestimmung und Einwirkung dessen, der da eines so wirkt, daß er seine Macht für alles, seine Allmacht fortwährend wahrt.

361. Widerlegung der Einwürfe.

Das Gesagte dürfte zugleich als Antwort auf die oben aufgezählten Einwürfe dienen. Nur um wieder an einem Beispiele zu zeigen, wie es die Molinisten fertig bekommen, recht viele Stellen aus allerhand Autoren als Belege anzuführen, ohne daß sie sich um den Sinn derselben im Zusammenhange mit dem Kontext oder die sonstige Lehre des Autors kümmern, sei auf die aus Bellarmin citierte Stelle näher eingegangen.

Was lehrt Bellarmin in demselben Kapitel rücksichtlich der Lehre Molina's? In eben diesem zwölften Kapitel des ersten Buches de gratia schreibt der gelehrte Kardinal: Prima opinio eorum est, qui gratiam efficacem constituunt in assensu et cooperatione humana: ita ut ab eventu dicatur gratia efficax, quia videlicet sortitur effectum, quia voluntas humana ei cooperatur. Haec opinio aliena est a scientia Augustini et etiam Scripturarum divinarum, evertit fundamentum praedestinationis et abutitur voce gratiae efficacis. Das ist aber mit ausdrücklichen Worten die Lehre des Lessius, Martinous und zumal der modernen Molinisten. Daß Molina selber so nackt sie vorgetragen, soll nicht behauptet werden.

Zu dieser Stelle kommt noch diese andere positive für die thomistische Lehre. L. c. lib. IV. c. 16 lehrt Bellarmin: Altera ratio conciliandi libertatem humanam, et forte probabilior, est juxta sententiam S. Thomae, qui docet cooperationem divinam ita concurrere cum causis secundis, etiam liberis, ut non solum eis dederit et conservet virtutes operativas, sed etiam eos moveat et applicet ad opus, ut cognosci potest ex I. qu. 105. art. 5. et lib. I. C. G. c. 70. et qu. 3. de pot. art. 7. Quae sententia videtur valde consentanea tum Scripturae, quae dicit nos in Deo esse, vivere et moveri, actor. 17, tum etiam rationi et ordini quem habet prima causa cum secundis.

Mögen doch die Molinisten aus dieser Stelle wenigstens lernen, daß Bellarmin die thomistische Meinung für die des heiligen Thomas hält. „Juxta sententiam S. Thomae!“ Was Bellarmin freilich zu diesen Worten hinzusetzt, das setzt er nicht als vom heiligen Thomas, sondern als von ihm selber herrührend hinzu; daß nämlich die Wirkung dieser gratia efficax abhänge von einem negativen Verhalten des Willens, kraft dessen er sich eben bewegen läßt. Das ist ganz gegen Thomas und gegen Augustin, der da lehrt (praedest.

sanctor. cap. 8): Haec gratia quae occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo duro corde respuitur; idcirco enim tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur.

Wir wollen uns nicht damit beschäftigen, wie diese Stellen Bellarmins mit jener oben aus demselben Autor von den Molinisten entgegengehaltenen zu vereinigen seien. Wir wissen wohl, wie Bellarmin bei seiner großen Bescheidenheit es nicht nur geduldet, sondern mit Heiterkeit aufgenommen hat, daß die deutschen Herausgeber in seinem Werke, „damit letzteres bei den Protestanten mehr nütze," einiges ohne sein Vorwissen geändert (vgl. Fuligatus et Sylvester a Petra sancta in der vita Bell. lib. 2. c. 5.); wir behaupten jedoch keine Interpolierung. Es ist uns auch bekannt, wie äußere Einflüsse auf den Kardinal wirksam waren und dieser in seiner großen Tugend und in demütigem Mißtrauen auf sich selbst des öfteren nachgegeben. Wir meinen, es ist für das Andenken des großen Kardinals durchaus nicht beleidigend, wenn wir annehmen, er hätte eben in dieser Frage, soweit sie Kontroverse ist, keine feststehende Ansicht sich gebildet. Dasselbe gilt vom Kardinal Perronius und dessen Interpellation an Lemos; dies geht daraus hervor, daß er allsogleich mit dessen oben angeführter Erklärung des Unterschiedes zwischen Calvin und dem Thomismus zufrieden war und Beifall ausdrückte.

Wie Sotus lehrte, erhellt klar aus den Worten: Etenim non est dubium, quin concursus Dei, licet comitetur, ut ajunt, actionem, sit nihilominus cuique causae requisitus ad agendum, immo vero et naturâ praerequisitus, quoniam non solum Deus est causa effectus causae secundae, verum ipse etiam movet eam ad agendum. Das sagt Sotus an derselben Stelle, von der die Gegner die ersten Worte oben angeführt hatten (de natura et gratia c. 16). Und später (c. 18): Haud diffitentur Theologi, entitatis (ita vocant), quae est peccatum, Deum esse causam,

eo efficientiae genere, quo cuncta animantia et inanimata ad suas naturales actiones praemovet. Ebenso im allgemeinen über alle freien Akte (c. 16): Non prius tempore a Deo, quam a nobis, sed simul a Deo et a nobis fiunt, ab eo tamen prius naturâ.

Was in den Einwürfen aus kalviniſtiſchen Autoren ſich angeführt findet, wird bei Gelegenheit Verwendung finden; wenn wir nämlich im dritten Paragraph zeigen werden, daß die erwähnten Einwürfe weit mehr den Moliniſten gelten, als dem Thomismus; und noch dazu, daß ſie für die Moliniſten unlösbar ſind. Das rückſichtlich der Sünde Eingeworfene wird wohl der Leſer ſelbſt ſchon als grundlos erkannt haben. Denn die Thomiſten nehmen eben eine wirkliche Potenz zum Guten an, wovon der Menſch in der Sünde freiwillig abfällt. Übrigens wird im zweiten Paragraph die diesbezügliche Lehre der Thomiſten vervollſtändigt werden.

Weiſen wir jetzt noch im einzelnen nach, wie alle verurteilten fünf Sätze des Janſenius in Thomas bereits ſich widerlegt finden. Es wird dies die beſte Verteidigung für die Thomiſten ſein.

362. Die fünf Sätze des Janſenius widerlegt von Thomas.

I. Satz. Einige Gebote Gottes ſind für die Menſchen gemäß ihren thatſächlichen Kräften unmöglich zu erfüllen, mögen ſie auch wollen und ſich anſtrengen; es fehlt die Gnade, wodurch ſie möglich werden.

Das weiſt Thomas zurück in folgenden Stellen:[1] „Was Gott vorſchreibt, iſt nicht unmöglich zu erfüllen.“ „Niemand iſt zu dem verpflichtet, was über ſeine Kräfte geht; zuerſt muß es ihm irgendwie möglich gemacht werden.“[2]

---

[1]) 24. de verit. art. 14. Illud quod Deus praecipit, non est impossibile homini ad servandum.

[2]) Quodl. art. 6. Nullus tenetur ad hoc quod est supra vires suas, nisi per modum quo fit sibi possibile.

„Wer da sagt, Gott schreibe Unmögliches vor, sei im Banne.“ [1]) Und im arg. sed contra nennt er es eine Grausamkeit von seiten Gottes, wenn Er zu etwas Unmöglichem verpflichten wollte.

II. Satz. Der inneren Gnade wird im Zustande der gefallenen Natur niemals Widerstand geleistet.

„Von jemand wird ausgesagt, er lösche den Geist aus in sich oder in anderen, wenn andere ein gutes Werk machen wollen, oder es besteht eine Bewegung zum Guten in ihm selbst; — er aber dies hindert; wie actor. 7: Ihr widersteht immer dem heiligen Geiste.“ [2])

Ebenso: [3]) „Wer auch immer die gegebene Gnade nicht gebraucht, um die Sünde zu vermeiden und das ewige Leben zu gewinnen, der empfängt vergebens Gottes Gnade.“

Oder: [4]) „Wer im Neuen Testamente sündigt, ist größerer Strafe schuldig, weil er, undankbar gegenüber höheren Wohlthaten, den gegebenen Beistand nicht gebraucht.“

III. Satz. Zum Verdienste oder zur Sünde ist nicht erforderlich die Freiheit von der Notwendigkeit, sondern nur die Entfernung des äußeren Zwanges.

Thomas lehrt so: [5]) „Einige lehrten, daß der Wille des

---

[1]) 2. dist. 28. art. 3. in I. sed contra: Hieronymus ait: Qui Deum dicit praecipere impossibilia, anathema sit.

[2]) Thessalon. c. 5. lect. 3. Aliquis dicitur spiritum exstinguere in se vel in alio; cum alius aliquid boni ex fervore spiritus s. vult facere, vel etiam cum aliquis bonus motus in ipso surgit: et ipse impedit; actor. 7.: Vos semper spiritui s. resistitis.

[3]) II. ad Cor. c. 6. lect. 1. Quicunque gratia recepta non utitur ad vitanda peccata, et ad vitam aeternam consequendam hic gratiam Dei in vanum recipit.

[4]) S. th. I. 2. qu. 106. art. 2. ad 2.: Si quis post acceptam gratiam Novi Testamenti peccaverit, majori poena est dignus, tanquam majoribus beneficiis ingratus et Auxilio dato non utens.

[5]) 6. de malo: Quidam posuerunt, quod voluntas hominis ex

Menschen wohl mit Notwendigkeit (**determinata ad unum** und ohne das innere Vermögen, anders zu wollen) wähle, aber ohne Zwang; denn nicht alles Notwendige sei Zwang. In dieser Weise wollten sie die Freiheit bewahren. Das ist aber eine durchaus häretische Lehre, denn sie hebt den Unterschied auf von Verdienst und Sünde; was nämlich jemand notwendig thut, d. h. so daß er es nicht vermeiden kann, das ist weder Verdienst noch Sünde."

IV. Satz. Die Semipelagianer ließen die Notwendigkeit der zuvorkommenden Gnade für die einzelnen Akte zu, auch für den Beginn des Glaubens; häretisch waren sie darin, daß sie meinten, diese Gnade sei indifferent, sie sei so beschaffen, daß der Wille ihr (auch **in sensu composito**) widerstehen oder ihr folgen könne.

Thomas verwirft diesen Satz:[1]) „Gott setzt alles in Thätigkeit, je nachdem die Seinsstufe des einzelnen ist: das Notwendige so, daß das Wirken ein notwendiges ist, das Freie so, daß der Akt ein freier ist; — und deshalb setzt Er den menschlichen Geist in der Weise für das Gute in Thätigkeit, daß dieser auch widerstehen kann."

V. Satz. Es ist semipelagianisch zu sagen, Christus sei für alle Menschen gestorben oder habe sein Blut für alle vergossen.

---

necessitate moveatur ad aliquid eligendum, nec tamen ponebant quod voluntas cogeretur; non enim omne necessarium est violentum. Haec autem opinio est haeretica, tollit enim rationem meriti et demeriti in actibus humanis; non enim videtur esse meritorium vel demeritorium, quod aliquis sic ex necessitate agit, quod vitare non possit.

[1]) I. Quodl. art. 7. ad 2. Deus movet omnia secundum modum eorum; et ideo divina motio a quibusdam participatur cum necessitate, a natura rationali cum libertate; propter hoc quod virtus rationalis se habet ad opposita; — et ideo sic movet mentem humanam ad bonum, quod potest huic motui resistere.

„Christus Jesus ist der Mittler zwischen Mensch und Gott; und zwar nicht zwischen Gott und einzelnen Menschen sondern zwischen Gott und allen Menschen; und dies, würde nicht statthaben, wenn Er nicht alle selig machen wollte," sagt dagegen Thomas.[1])

Daraus geht hervor, daß, wenn Thomas, wie wir an zahlreichen Stellen und auch an diesen eben citierten selber gesehen, so nachdrücklich die aus sich einwirkende und rein unabhängig nach dem göttlichen Willen bestimmende Kraft Gottes hervorhebt, der da unfehlbar der freie Akt folgt; ihm es wohl gegenwärtig ist, wie damit das Vermögen im Willen, anders zu thun bestehen bleibt; wie in sensu diviso der Wille thatsächlich anders sich entschließen kann, wenn auch nicht in sensu composito.

Die ganze Lehre drückt mit den thomistischen termini technici der Cisterzienser a Lorca (disp. 21. de gratia) folgendermaßen kurz und scharf aus: Nimis excedunt illi, qui insuperabili contentione defendunt, physicam praedeterminationem, quam docent Thomistae, auferre libertatem et sententiam quae illam asserit, nil aut parum a Calvino differre. Cum enim evidens sit, esse S. Thomae doctrinam et plurium ex antiquis Scholasticis, nulla ratione timendum est, aliquid inesse periculi; sed potius credendum est, esse fidei catholicae consonam. Et his censuris nec pie nec prudenter utuntur.

---

[1]) I ad Timoth. c. 2. lect. 1. Christus Jesus est mediator Dei et hominum; non quorundam, sed inter Deum et omnes homines; et hoc non esset, nisi vellet omnes salvos facere; cf. l. c. cap. 1. lect. 1.; — I. dist. 45. qu. 1. art. 11.; — Hebr. cap. 12. lect. 3.; — III. c. g. c. 159.

363. Thomismus ist der gerade Gegensatz zum Calvinismus und Jansenismus.

Wir müssen jedoch noch weiter gehen und wir können es unter Maßgabe der hier rein nach Thomas vorgetragenen Lehre! Wir sagen: Kein System kann dem Jansenismus und Calvinismus so schroff entgegengesetzt sein und diese Irrtümer so entschieden von sich weisen, wie gerade das thomistische.

Der Beweis dieses Satzes läßt sich leicht führen, wenn auf folgende bereits früher dargelegte Hauptpunkte Rücksicht genommen wird.

a) Das geschöpfliche Vermögen hat an sich kein positiv subjektives, sondern nur ein objektives Sein. Der einzelne Mensch z. B. existiert und er schließt in sich das Vermögen ein, daß noch viele und ohne Ende andere existieren können; — das will nichts anderes besagen, als: die einzelne Wirklichkeit „Mensch" besteht und bietet von sich aus als etwas Erkennbares den Satz, daß zwischen dem Begriffe „sinnenbegabtes vernünftiges Wesen" und der einzelnen Wirklichkeit kein Gegensatz vorhanden ist, kraft dessen das eine Merkmal vom anderen aufgehoben würde. Dieses Erkennbare ist nichts anderes als die Substanz „Mensch".

b) Gott enthält in sich alles, was an Kraft und Sein einem solchen Vermögen innewohnt und innewohnen kann. Daß also ein „Wirkliches" von sich aus nur die rein passive Möglichkeit gewährt, erkannt zu werden; — das schließt Gott von seinem Wesen aus. Ein solches Wirkliche ist nur Materialursache und ist an sich nur möglich, erkannt zu sein. Daß aber dieses „Wirkliche" thatsächlich gemäß der in ihm eingeschlossenen Möglichkeit ist und wirkt, das giebt allein Gott. Daß also 1) z. B. der einzelne Mensch auf Grund seines Seinsvermögens wirklich „Mensch" ist; — das rührt von der Kraft Gottes her. Daß 2) dieser einzelne Mensch als wirklicher so einwirkt auf die geschöpfliche Vernunft, daß diese letztere nun die Substanz „Mensch", also das Erkenn-

bare, loslöst und es mit sich zu einer innigen Einheit verbindet; — das rührt wieder von der einwirkenden Kraft Gottes her. Daß 3) aus diesem so geformten Vernunftvermögen ein Erkenntnisakt hervorgeht und so der einzelne Mensch nach dem, was an ihm „Vermögen", also erkennbar ist, thatsächlich erkannt wird; — das ist ebenfalls der einwirkenden Kraft Gottes zu danken.

c) Gerade diese geschöpflichen allgemeinen Vermögen, die im Einzeldinge nur als etwas Erkennbares, nicht als etwas aus sich heraus wirklich Erkanntes sich vorfinden; und doch vermittelst der einwirkenden Kraft des Urgrundes der innere Seinsgrund des Wirklichseins und des Thätigseins, des Seins und des Aktes im Dinge sind, je nachdem sie als ein substantielles Vermögen oder als bloße Fähigkeiten betrachtet werden; — diese Vermögen sind die **rationes rerum**, welche Gott als erkannte und somit als thatsächliche Einheit mit Ihm in Sich hat und die wie bloß erkennbare in der Schöpfung als solcher sich vorfinden. Sie sind die Quelle der geschöpflichen Beschränktheit und Notwendigkeit; denn sie können im Geschöpfe nur die Quelle des Bedürfens sein.

d) Die Vernunft findet im Geschöpflichen als den tiefsten geschöpflichen, d. h. subjektiven Grund des Seins das Erkennbare, nämlich die allgemeinen Seinsgründe; — und sie erkennt demgemäß dieses „ohne Ende" als den unmittelbar nächsten Abglanz der schöpferischen Vernunft. Letztere kann gar nichts wirken, ohne daß damit die Erkennbarkeit verknüpft sei. Vielmehr ist gerade diese Erkennbarkeit als subjektiver Seinsgrund im Geschöpfe das, was in dem von Gott Gewirkten präcis außerhalb Gott ist; und nur insoweit diese Erkennbarkeit als bloße Erkennbarkeit reicht, ohne daß damit das Erkanntsein verbunden wäre, soweit reicht das subjektiv Wirkliche im Bereiche des rein Geschöpflichen. Nur soweit dem einzelnen Menschen das „Menschsein" zu Grunde liegt, also das für alle Menschen gemeinsame Erkennbare, soweit geht der geschöpfliche Mensch

als Mensch. Soweit dem einzelnen Willensakte das Vermögen des freien Willens zu Grunde liegt, was allen Willensakten gemeinsam ist, so weit reicht das Wirklich-Geschöpfliche im freien Willensakte. Die geschöpfliche Wirklichkeit ist in ihrem subjektiven Sein nur wirklich auf Grund der allgemeinen Substanz, auf Grund der allgemeinen Vermögen; und nur so kann sie vom Geschöpfe erkannt werden. So weit reicht ihr geschöpfliches Wirklichsein, wie weit die allgemeine ratio rei geht. Außerhalb — und das kann nicht genug betont werden — außerhalb dieses geschöpflichen Wirklichseins liegt der Grund, warum dieses im einzelnen so und das andere anders ist; dies gerade entgeht dem Gesamtbereiche des Geschöpflichen. Letzteres subsistiert immer im Vermögen. Dieses Vermögen ist, inwiefern es auf das Geschöpf ankommt, kein anderes als ein objektives, ein erkennbares; es schließt von vornherein allein für sich betrachtet das Gekanntsein nicht ein. Ein solches Vermögen aber ist immer ein allgemeines; nämlich ein vielen gemeinsamer Grund des Seins und er kann noch unendlich vielen gemeinsam sein.

Darauf stützt sich unsere Behauptung: der Thomismus kann gar nicht bestehen ohne die Indifferenz des Vermögens im freien Akte, d. h. ohne innere Freiheit des letzteren, ohne Abwesenheit jener Notwendigkeit, die ad unum, auf ein einzelnes beschränktes Gut gerichtet ist.

In der That! Kann Gott, der reine volle Seinsgrund, Sich selbst verleugnen? Kann Er machen, daß in Ihm Kraft nicht Erkennen, Sein nicht Auffassung sei? Sieht Er in Sich, daß dem allgemeinen Begriffe „sinnbegabtes, frei vernünftiges Wesen" kein Gegensatz zum Wirklichsein innewohnt? Die Antwort auf diese Fragen ist selbstverständlich.

Was ist denn aber substantielle Möglichkeit im einzelnen Menschen? Nichts anderes als Gegensatzlosigkeit der bestimmenden Merkmale „sinnbegabt" und „vernünftig". Kann nun Gott anders die Wirklichkeit „einzelner Mensch" begrün-

den, als in der Weise, daß in derselben eingeschlossen ist die allgemeine Erkennbarkeit, die Substanz, deren wesentliche Merkmale „sinnbegabt" und „vernünftig" sind? Das ist unmöglich. Im wirklichen Menschen ist immer und zwar notwendig die Kraft eingeschlossen, vermöge deren derselbe als Mensch *ist* und als Mensch *wirkt*. Dies schuldet Gott seinem eigenen Erkennen, das ja in Ihm Kraft und Sein zugleich ist. Er kann nicht anders den einzelnen Menschen zur Erscheinung kommen lassen, als gemäß der bloßen Erkennbarkeit, die dieser einschließt, als gemäß der menschlichen Substanz.

Mit der Wirklichkeit „Baum" z. B. ist ein anderes Erkennbare, eine andere **ratio substantialis** gegeben. Die Kraft, welche die einzelne Wirklichkeit und Thätigkeit giebt, kann nur gemäß *dieser* Art von Erkennbarem das entsprechende Wirkliche geben: denn diese Kraft ist keine andere, wie das dem Erkennbaren entsprechende Erkannte.

Worin besteht aber die Natur des Willensvermögens? Alle sind darin einig. In der Indifferenz, d. h. in dem Offensein für alle äußeren bestimmenden Einflüsse; in der Unmöglichkeit, daß vom Willen aus ein bestimmtes, beschränktes Gut als Gut des Willens bedingt werde.

Dann kann nun die Entscheidung gar nicht zweifelhaft sein. Als Erkennbares, als Gemeinsames für alle Willensvermögen und somit als subjektiv geschöpflicher Seinsgrund für alle Willensakte insgesamt ist vom einzelnen Willensakte aus geboten die ausnahmslose Abwesenheit irgendwelchen Gegensatzes zu einem beschränkten Gute, kraft deren nämlich etwa vom Willen selbst gesagt würde: dieses Gut, z. B. das Geld, widerstrebt mir. Also muß, sobald nur das entsprechende Wirkliche, ein einzelner Willensakt nämlich existiert, in demselben die Kraft wirken, welche diesem Erkennbaren, diesem Vermögen entspricht; geradeso, wie im einzelnen Menschen immerdar die Kraft besteht, welche ihn als einzelnen der allgemeinen Substanz „Mensch"

zugehörig macht. Es muß in jedem einzelnen Willensakte, sobald er wirklich freier Willensakt ist, die Kraft sein, der gemäß die positive Indifferenz besteht für alle anderen einzelnen Güter. Mitten im Akte muß diese Kraft walten, denn der Akt ist nach Voraussetzung eben ein Willensakt. So bleibt in analoger Weise das allgemeine substantielle Vermögen, also das Wesen, Mensch zu sein, mitten im Bestande des einzelnen Menschen oder trägt vielmehr diesen Bestand. Gott kann nicht machen, daß ein wirklicher Willensakt bestehe, ohne daß dieser ein Willensakt sei, nämlich ohne daß alles, was dem Vermögen des Willens wesentlich ist, ihm innewohne. Die Kraft muß dem Vermögen entsprechend sein; es muß ein Willensakt sein, der gerade als solcher wirklich erkennbar ist. Das ist nur möglich, wenn dem Erkennbaren auch das Erkanntsein entspricht. Gott kann jedoch den Willensakt gar nicht als einen erkannten vor sich haben, wenn darin nicht seine eigene Kraft waltet, die ihn im Bereiche des Geschöpflichen zu einem wirklich und positiv erkannten macht und zwar eben deshalb zu einem in aller Wahrheit erkannten, weil nun der Wille gemäß dem Erkennbaren in ihm, d. h. weil der Wille seiner Natur nach bethätigt worden ist.

Gehen wir mehr ins einzelne; da finden wir die einzige Erklärung der inneren Kämpfe des Menschen, der Gewissensbisse und aller ähnlichen Zustände. **Unum contra unum posuit Deus**; die Welt setzt sich aus Gegensätzen zusammen. Ist es dem Weine zu eigen, „das menschliche Herz zu erfreuen?“ Ohne Zweifel; die Schrift selber sagt es. In der Wirklichkeit des Weines ist ohne alles weitere eingeschlossen die **non-repugnantia** zur Freude des Herzens. Zeigt er diese seine Eigenschaft wirklich, wenn er getrunken wird? Wieder ohne Zweifel. Die Kraft, welche in ihm wirkt, muß der inneren Substanz entsprechen; sonst wäre es zugleich Wein und nicht Wein.

Es heißt ebenso jedoch in der Schrift: „Blicke nicht auf

den Wein, wenn er golden funkelt im Glase, denn in ihm sitzt die Schlange." Darf somit das menschliche Herz sich nicht daran erfreuen? Das wäre falsch! Derselbe Urgrund aber, welcher im Weine die Kraft bewirkt, „zu erfreuen des Menschen Herz;" der wirkt auch im menschlichen Herzen die Kraft, allen anderen einzelnen Gütern ohne Schranken sich zuwenden zu können und zwar in dem Maße, wie es das Wohl der Gesamtnatur des einzelnen Menschen, wie es die offenbarenden Stimmen der Vernunft und des Glaubens im jedesmaligen Falle vorstellen.

Da sind nun zwei Fälle möglich. Der Mensch folgt unter der in ihm einwirkenden Kraft des Urgrundes dieser Stimme und gebraucht die Kraft des Weines so, daß dadurch das Wohl aller übrigen Fähigkeiten nicht gestört wird. Er hat dann in sich die Grenze für den Genuß des Weines, nämlich, daß derselbe der wahren Freude des Herzens diene. Die Kraft im Weine ist dann vernunftgemäß verbunden mit der Kraft des Willens für alle anderen Güter.

Oder der Mensch fällt ab von seinem eigenen Wohle. Er fällt ab von der Stimme der Vernunft und des Glaubens. Er fällt ab von der in seinem Willen waltenden Kraft. Er giebt sich ausschließlich dem Genusse des Weines hin, der sinnlichen Freude seines Herzens. Dann ist, was diesen einzelnen Menschen anbetrifft, die Kraft des Weines im Gegensatze zum Zwecke des Menschen. Nicht daß da verschiedene Kräfte walteten; daß die Kraft im Weine etwa feindlich wäre der im Menschen. Durchaus nicht! Diese und jene ist gut und kommt vom Guten. Vielmehr gerade weil beide vom Guten kommen, besteht der Gegensatz.

Der Mensch bleibt stehen mit seinem wirklichen Willensakte beim einzelnen Gute, dem Weingenusse, während die innere Kraft im Menschen, nämlich das Willensvermögen, die lebendige Fähigkeit offenbart, weiteren oder vielmehr allen anderen beschränkten Gütern sich zuzuwenden, in dem Maße, wie das Wohl des ganzen Menschen es gebietet. Die

Schuld ist ganz und gar im Menschen. Er fällt von dem ab, was er seinem eigenen Gesamtwohle schuldet. Eine Schuld wäre aber gar nicht möglich, wenn nicht die positive Fähigkeit offenbar wäre, der von seiten des Menschen etwas geschuldet wird.

Ist eine solche innere Kraft nicht da, so ist der übermäßige Weingenuß für den Menschen nichts anderes, wie für das Tier. Er kann dann eben nicht anders.

Das ist aber unmöglich. Denn des Menschen Willensakt bleibt Willensakt und somit bleibt die wirkliche Kraft für alle Güter ohne Ausnahme im Willen, so lange die Wirklichkeit des Aktes dauert und so weit sie reicht. Gott hat eben einen Willensakt hervorgebracht und damit zugleich dem Geschöpfe Kraft gegeben, denselben mit Ihm als zweite und abhängige Ursache hervorzubringen; — da kann Er doch diesen Willensakt nicht zu einem Nicht-Willensakt machen. Daher rührt der Gewissensbiß; daher die Ruhelosigkeit des Sünders; daher der Zwiespalt in ihm; das ist die Abwendung oder der Haß Gott oder vielmehr der von Gott verliehenen Kraft gegenüber, die im Sünder lebt.

Das ist jedoch, wenn auch der Quell aller übrigen, nicht der einzige Gegensatz. Denn jedes beschränkte Gut hat ein gegenüberstehendes, dessen es beraubt. Kaum ist das eine genossen, so meldet sich die Sehnsucht nach dem anderen, so daß der Wille durch die Sünde gerade das Gegenteil von dem erlangt, was er wollte. Festhalten wollte er am Gegenstande der Sünde; und gerade dieser Gegenstand treibt ihn wieder von sich ab zu seinem Gegenteil. So sind, auch von dieser Seite her betrachtet, alle jene beschränkten Güter „alieni“ für den Willen, wenn er trotz der Kraft für das Allgut dabei stehen bleibt. Gott aber kann nie ein alius, ein alienus für den Willen sein, denn Er eben hat ja bei sich die positive Kraft des Willens und nur Er kann deshalb, ohne die Freiheit zu beeinträchtigen, den Willen bethätigen.

Von Ihm kann Notwendigkeit, **determinatio ad unum,**

fließen in jene beschränkten Ursachen, die ihrer Natur nach zu anderen beschränkten im wechselseitigen Verhältnisse des Leidens und Wirkens stehen; denn da wird seine Wirkung in beschränkter und in einer auf beschränktes Gut gerichteten Art und Weise aufgenommen. Für den Willen aber kann Gott aus demselben Grunde niemals eine Quelle der Notwendigkeit sein; denn die Natur des Willens ist es eben, auf alle Güter gerichtet zu sein; und alle positive Kraft für diese Natur, die ja an und für sich objektiv nur Vermögen, d. h. von sich aus nur Gegenstand der Erkenntnis ist, ruht eben bei Gott.

Wir haben uns damit den nächsten Weg frei gemacht zum Verständnisse des dreizehnten Artikels. Derselbe lautet so: [1])

---

[1]) Respondeo dicendum quod, cum supra ostensum sit, quod Deus sciat omnia, non solum quae actu sunt, sed etiam quae sunt in potentia sua vel creaturae, horum autem quaedam sunt contingentia nobis futura, sequitur quod Deus contingentia futura cognoscat.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod contingens aliquod dupliciter potest considerari: uno modo in se ipso, secundum quod jam in actu est; et sic non consideratur ut futurum, sed ut praesens, neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum; et propter hoc sic infallibiliter subdi potest certae cognitioni, utpote sensui visus, sicut cum video Socratem sedere. Alio modo potest considerari contingens, ut est in sua causa; et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum (quia causa contingens se habet ad opposita); et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicunque cognoscit effectum contingentem in sua causa tantum, non habet de eo nisi conjecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso.

Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul; quia ejus cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse; aeternitas autem tota simul existens

364. Text des dreizehnten Artikels.

„Ich antworte, daß, da oben gezeigt worden, wie Gott alles weiß, nicht nur was thatsächlich ist, sondern auch was in seinem Vermögen oder in dem der Kreatur sich vorfindet, darunter aber manches dem Zufall oder der Freiheit Unterworfene vorhanden ist, daß also Gott auch die zukünftigen und freien Akte und überhaupt das Sein, insoweit es zufällig und in „Zukunft" ist, erkennt.

Dabei ist zu erwägen, daß diese Art von zukünftigem Sein in doppelter Weise betrachtet werden kann; einmal in sich selber, insofern es bereits thatsächliche Existenz hat, und so angesehen ist es nicht zukünftig, sondern gegenwärtig; und es ist nicht nach einer von beiden Seiten hin, nach dem Nichtsein oder dem Sein eine Bestimmung erwartend, sondern nach einer ganz bestimmten Seite hin ist es bestimmt. Und deshalb ist es, so aufgefaßt, einer unfehlbar sicheren Kenntnis unterworfen, wie dem Gesichtssinne das Sichtbare; z. B. wenn ich sehe, daß Sokrates sitzt. In anderer Weise kann es betrachtet werden insoweit es in seiner Ursache ist. Und dann ist es noch zukünftig und nicht nach einer Seite hin bestimmt; denn es ist der kontingenten Ursache wesentlich, von sich aus für den Gegensatz offen zu sein. So nun ist das Zufällige einer unfehlbar sicheren Kenntnis nicht zugänglich. Wer also eine Wirkung *nur* in einer solch kontingenten Ursache erkennt, besitzt von ersterer nur eine wahrscheinliche Kenntnis. Gott aber kennt alles Zufällige nicht nur inso-

---

ambit totum tempus. Unde omnia, quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia ejus intuitus fertur ab aeterno supra omnia, prout sunt in sua praesentialitate. Unde manifestum est quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur in quantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem, et tamen sunt futura contingentia suis proximis causis comparata.

weit es in seinen Ursachen ist, sondern auch insofern ein jegliches von dergleichen Dingen thatsächlich eigene Existenz hat.

Und wenn auch die zufälligen Dinge und die freien Handlungen nur nach und nach in gewisser Aufeinanderfolge thatsächliche Existenz gewinnen; so erkennt Gott deshalb nicht das eine nach dem anderen, sowie dies bei uns der Fall ist, sondern Er erkennt sie alle zugleich. Denn seine Kenntnis hat ihr Maß in der Ewigkeit, wie ja auch gleichmäßig sein Sein; die Ewigkeit aber, die da ganz und zugleich besteht, umfaßt alle Zeitdifferenzen. Daher sind alle Dinge, welche in der Zeit existieren, von Ewigkeit her Gott gegenwärtig; nicht nur aus dem Grunde, weil Er deren inneren Seinsgrund in seinen Ideen Sich gegenwärtig hat, wie sich Manche ausdrücken; sondern vielmehr weil sein Schauen von Ewigkeit sich auf alles erstreckt, soweit es in seiner Gegenwärtigkeit steht. Daher ist es ganz offenbar, daß das Freie und im allgemeinen alles Zufällige mit unfehlbarer Gewißheit von Gott erkannt wird; denn alles das liegt wie gegenwärtig offen vor dem göttlichen Auge und trotzdem ist es zufällig und zukünftig im Verhältnisse zu den nächsten Ursachen."

§. 2.

Erläuterung des Textes.

365. Der Sinn des Artikels.

Es erhebt sich hier die Frage, welche im neunten Kapitel übrig gelassen worden ist, nach dem Verhältnisse nämlich der Ewigkeit zum Wissen der Anschauung in Gott; oder genauer die Frage, ob die physische Gegenwart der Dinge, d. h. die Gegenwart gemäß ihrem wirklichen Sein notwendig ist, resp. dazu beiträgt, daß die Dinge intuitiv erkannt werden, daß

sie Gegenstand der Anschauung sind; oder ob die Dinge auch ohne diese Gegenwart von Gott würden geschaut werden.

Der Sinn der Lösung dieser Frage, wie sie hier Thomas giebt, wird am kürzesten und schärfsten ausgesprochen gefunden von Kaspar Ram in einer Stelle seines Buches: De liberis praemotionibus relect. 2. fol. 29. Fünfte Bemerkung: [1])

„Es kann nun wohl nach zwei Seiten hin gezeigt werden, daß die zukünftigen, dem Zufalle zugänglichen, d. h. in ihrer nächsten Ursache nicht bestimmten Dinge oder Akte, unfehlbar sicher von Gott erkannt werden; nämlich 1) auf Grund der Wirksamkeit, welche das Wissen vom göttlichen Willen her hat; und 2) auf Grund der Koexistenz aller dieser zukünftigen Dinge in der Ewigkeit. Mit Recht aber nimmt Thomas, wenn es sich um die Gewißheit und Unfehlbarkeit der göttlichen Kenntnis betreffs des Zukünftigen

---

[1]) Observandum quinto. Quamvis ex duplici capite possit ostendi contingentia futura esse cognoscibilia a Deo, certa et infallibili cognitione: scilicet ex efficacia, quam habet scientia Dei a divina voluntate, atque ex coexistentia futurorum in aeternitate, merito recurrere S. Thomam ad aeternitatem, dum agit de certitudine divinae cognitionis circa futura. Ratio hujus et sane digna S. Doctoris ingenio mirabili ea est quod scientia a se ipsa habet, mensurari aeternitate, tanquam propria mensura, ac habet coexistentiam ad omnia quae habuerunt esse, vel habitura sunt in aliqua differentia temporis: non tamen habet a seipsa scientia divina efficaciam in futura, sive esse causam futurorum, sed voluntate: ut ergo ex propriis procederet, consulto reservavit rationem infallibilitatis scientiae divinae, quae sumitur ex efficacia, pro quaest. 19. (art. 6.); ibi enim docet, quod Dei voluntas semper impletur, quamvis effectus futuri penes proximas causas liberi sint et contingentes. Ceterum art. 13. huj. quaest., in quibus de scientia Dei, sive de divina cognitione disputat, praecipue recurrit ad aeternitatem divinae cognitionis: ut ostendat nihil obstare indeterminationem causarum contingentium, et incertitudinem futurorum, certitudini et infallibilitati cognitionis divinae.

handelt, immer zur Ewigkeit seine Zuflucht. Der Grund davon entspricht der Höhe des Genies, welches Thomas besaß. Er besteht darin, daß das göttliche Wissen es aus sich selber heraus hat, von der Ewigkeit als seinem allereigensten Maße gemessen zu werden; und so hat es Koexistenz mit Beziehung auf alles, was war und was sein wird in irgend welcher Zeitdifferenz. Nicht aber von sich aus hat die göttliche Wissenschaft Wirksamkeit für das Zukünftige, oder dafür daß sie Grund des Zukünftigen ist; sondern das hat sie vom Willen. Damit also der heilige Lehrer aus dem heraus argumentiere, was jeder Vollkommenheit als eigenste Eigentümlichkeit zukömmt, behält er sich jenen Grund für das Unfehlbare im göttlichen Wissen, der von der Wirksamkeit des Willens Gottes herrührt, für die 19. qu. vor, wo er lehrt, daß Gottes Wille immer erfüllt wird, mögen auch die nächsten Ursachen der Wirkungen des göttlichen Willens frei und kontingent sein, also die betreffenden Wirkungen nur unbestimmt in sich enthalten. Hier aber im dreizehnten Artikel bezieht er sich vorzugsweise auf die Ewigkeit als die messende Richtschnur der göttlichen Kenntnis, denn er handelt hier vom Wissen Gottes und will somit zeigen, daß die Unbestimmtheit der kontingenten Ursachen und die darauf begründete Ungewißheit der zukünftigen Dinge auf die Gewißheit und Unfehlbarkeit der göttlichen Kenntnis keinen Einfluß hat.

366. Vorbemerkungen.

Ehe das Verhältnis der Ewigkeit zum Wissen Gottes eingehender geprüft wird und sich daran die Zergliederung des dreizehnten Artikels schließt, seien, um von vornherein das Verständnis zu erleichtern, folgende Vorbemerkungen gemacht, die zum teil nur früher Gesagtes dem Geiste gegenwärtig halten.

1. Thomas spricht nie im besonderen vom specifisch

„Freien", sondern, wie auch in allen ähnlichen Stellen vom allgemein Zufälligen: **contingentia futura.**

Er weist damit in seinen Ausdrücken sogar den Versuch der Gegner zurück, die zukünftigen freien Handlungen getrennt zu behandeln und unter dem Vorwande einer falschen Auffassung der Freiheit sie dem freien, nur von sich selbst abhängigen Dekrete des göttlichen Willens zu entziehen. Daß Thomas recht hat mit seiner Verallgemeinerung der Frage, thut die Praxis der Molinisten selber dar, die da, nachdem sie die Freiheit dem unbeschränkten Willen Gottes entzogen haben, dann wie von selbst die angewandten Grundsätze auf den **concursus generalis** ausdehnen.

Kontingent ist nach Thomas etwas entweder nur im thatsächlichen Wirklichsein, im **esse actuale** der Existenz; oder es ist dies gemäß der Art und Weise, wie es in seinem nächsten Grunde enthalten ist.

Zur *ersten* Klasse des Kontingenten gehört schlechthin und ohne Ausnahme ganz gleichmäßig alles geschöpfliche Sein. Es giebt da keine verschiedenen Klassen. Alles ist vor dem Schöpfer nur einfach Möglichsein. Von Ihm allein und von Ihm unmittelbar ist alles, was und insoweit es Wirklichkeit hat.

In die *zweite* Klasse reiht sich das Geschöpfliche in verschiedener Weise, je nachdem es sich zu seinem Grunde verhält. Thomas klassifiziert demgemäß das Bereich des Geschöpflichen. In Periherm. lect. 13. unterscheidet er eine dreifache Abstufung, wie das geschöpfliche Sein in seiner Ursache eingeschlossen ist und vermittelst derselben erkannt werden kann.

Es giebt nämlich Ursachen, in welchen die Wirkung nicht mehr nach der einen wie nach der anderen Seite hin enthalten ist. Solche Ursachen verhalten sich ihrer Natur nach ganz gleichmäßig zur Verwirklichung des einen Teiles wie des anderen, des gegenüberstehenden: es sind dies die Ursachen ad

utrumlibet oder ex electione, die freien. In ihnen an sich kann weder die betreffende Wirklichkeit selber, ob sie nämlich sein wird, erkannt werden; noch die innere Beschaffenheit derselben, wie sie nämlich sein wird.

Es finden sich ferner Ursachen, aus denen meistenteils die Wirkung folgt. Solche Ursachen sind die Naturen der Dinge. Aus Weizensamen folgt z. B. in den meisten Fällen wirklicher Weizen. In diesen Ursachen kann wohl ebenfalls keineswegs mit Sicherheit erkannt werden, ob der wirkliche Bestand des betreffenden Weizens vorhanden sein wird. Aber das ist der Erkenntnis zugänglich, daß höchst wahrscheinlich ein dem Samen entsprechender Weizen Wirklichkeit gewinnen wird, wenn eine Wirklichkeit von Weizen bestehen soll; obgleich es infolge der Beschaffenheit des Bodens oder sonstiger Einflüsse nicht ausgeschlossen ist, daß eine schlechtere, geringere Frucht das Ergebnis ist.

Endlich existieren Ursachen oder vielmehr besteht ein Zusammenhang von Ursachen, woraus, jedoch nur in selteneren und wenig zahlreichen Fällen Monstren entstehen, wie z. B. ein Kind mit zwei Köpfen u. dgl. In diesen Ursachen entspricht die Wirkung keiner einzelnen von den einwirkenden Naturen; sie liegt vielmehr im Zusammenwirken mehrerer, also im zu großen Überwiegen der einen und zu großer Schwäche der anderen. Die Beschaffenheit eines solchen monstrum, wenn auch nicht ob es wirklich eintritt, kann vorausgesehen werden von einer Vernunft, welche den Grad des Einwirkens der verschiedenen Ursachen kennt.

II. Einen anderen Gegenstand hat das intuitive Erkennen, das Erkennen des Schauens, und einen anderen das eigentlich vernünftige Wissen. Jenes erreicht den wirklichen Bestand, die Existenz des Dinges an und für sich; dieses den inneren Grund dieser Existenz im Dinge selber. Jenes ist bei uns dargestellt durch den Sinn; dieses durch das Vernunftvermögen. Jenes besitzt Gott, weil Er, die allgemeine Vernunft, zugleich thatsächliches Einzelsein ist,

das nur in sich sein Maß und seinen Grund hat; dieses, weil Er von allem der wirkende Grund, die alle geschöpflichen Vermögen verursachende Vernunft ist.

III. Der freie Akt unterscheidet sich dadurch von allem anderen wirklichen Sein, daß keinerlei bestimmendes Vermögen als sein nächster innerer Grund ihm vorausgeht, wie z. B. die Natur des Weizens vor der einzelnen Frucht ist und die Idee als bestimmende Form im Erkennen vor dem einzelnen Erkenntnisakte. Vielmehr schließt der freie Akt in seinem einzelnen Thatsächlichsein den letzten inneren Grund seines Seins, warum er nämlich so im einzelnen ist und nicht anders, ganz und gar in sich ein. Seine Möglichkeit hört auf mit seiner bestimmten Wirklichkeit. Er kann, soweit er wirklich ist, nicht verbessert und nicht verschlechtert werden; wie das z. B. beim Weizenkorn geschieht, das durch Trocknen geeigneter wird, um in ganz bestimmter Weise zu ernähren.

Nach dieser Seite hin ist es also durchaus falsch und der Natur des freien Aktes entgegen, was Suarez mit seinem futurum decretum bezeichnet: daß Gott zuerst sein Wesen begreift, insofern der freie Akt noch nicht darin eingeschlossen ist, sondern nur die Kraft ihn zu bestimmen, wenn der eigenste Entschluß der Kreatur vermittelst der scienta media für den einzelnen Fall bekannt sein wird; — und daß Gott dann sein Wesen begreift, insofern der freie Akt als Erkanntes darin eingeschlossen erscheint; daß also zuerst Gott den freien Akt kraft seines Wesens im decretum futurum sehe (nicht tempore sed naturâ, abhängig vom Erkennen der scientia media).

Vor dem freien Akte besteht weder bei Gott noch im Geschöpfe in irgend welcher Weise eine bedingende Bestimmtheit für den freien Akt, wie dies übrigens auch Vasquez, Becanus, Granados, Alarcon (cf. den letzteren de scientia Dei tract. II. disp. III. cap. I. num. VIII. und X.) gegen Suarez (de scientia Dei lib. II. cap. VIII. n. VI.) aner-

kennen. Das Nähere ist bereits früher auseinandergesetzt worden.

IV. Es ist durchaus falsch, wenn gemeint wird, Thomas kenne nur das Medium der Ewigkeit für das Erkennen des Kontingenten. Es kennt ein doppeltes Medium: die Ewigkeit und das Willensdekret Gottes.[1]) „Gott weiß die Dinge," sagt er, „weil Er die Ursache derselben ist; Er ist aber nicht nur die Ursache der notwendig geschehenden, sondern auch der kontingenten. Also." Ganz dasselbe Argument II. de Ver. art. 12; IV. sed contra.

Ferner lehrt Thomas, daß das Wissen Gottes rücksichtlich der zufällig zukünftigen Dinge dem freien Willen Gottes unterworfen sei in I. dist. 34. qu. 1. art. 1. ad 5.: Licet esse et scire in Deo sint idem secundum rem, tamen scire sequitur voluntatem, ut imperatum ab ipsa, esse autem non; et ideo esse suum non subjacet libertati voluntatis, sicut scire operativum creaturae, „wie das Wissen, was der wirkende Grund des Geschöpfes ist."

I. c. g. c. 68.: Deus scit nostras voluntates videndo suam voluntatem; III. c. g. c. 56.: per hoc quod est nobis causa volendi; I. dist. 38. qu. 1. art. 5.: Deus non solum videt ordinem sui ad rem, ex cujus potestate erat futura, sed ipsum esse intuebatur; diese Stellen sind bereits früher besprochen worden. Das Verhältnis nun des Dekrets zur Ewigkeit als dem medium cognoscendi futura contingentia kommt hier jetzt zur Sprache.

V. Die Ewigkeit kann für die Anschauung der kontingenten Dinge erfordert werden von seiten der göttlichen Kenntnis; — und das erkennen alle an; denn die göttliche

---

[1]) Ad Annibald. lib. I. dist. 38. qu. 2. art. 1.; II. sed contra: Deus scit res in quantum est causa rerum ut ex supra dictis patet. Sed est causa non solum necessariorum, sed etiam contingentium. Ergo ipse non solum scit necessaria, sed et contingentia.

Kenntnis muß sich auf alles sowohl auf das Mögliche als auf das Wirkliche erstrecken. Oder sie kann als Mittel erfordert werden von seiten der geschauten Dinge; — und das ist die hier berührte Frage. Mit anderen Worten: Müssen die geschauten Dinge ihr allem Zeitmaße vorhergehendes und dieses letztere erst begründendes Maß und somit die Richtschnur ihrer Dauer in der Ewigkeit haben? Müssen sie also der Dauer nach gemessen werden von der Ewigkeit und so physisch gegenwärtig sein in der Ewigkeit, damit sie vermittelst deren „als zukünftige" geschaut werden?

Um darauf zu antworten, muß erst dargethan werden: Was ist „zukünftig", was ist „kontingent" nach dieser Seite hin? Es wird sich dann die gesuchte Antwort leicht ergeben und die Anwendung auf die freien Akte nicht schwer sein.

367. Was ist „zukünftig"?

„Zukünftig sein" steht in der Mitte zwischen dem „wirklichen" Bestande und der reinen „Möglichkeit". Daß die Sonne morgen aufgehen wird, das ist zukünftig. Denn sie ist in Wirklichkeit morgen noch nicht aufgegangen; und es ist auch nicht rein möglich, daß sie morgen aufgehen wird. Worin liegt dieser Unterschied, welcher das Zukünftige vom Wirklichen und dem rein Möglichen trennt? Thomas giebt ihn in einigen Worten an:[1] „Alles, was ist, war vorher zukünftig insoweit, als es in seiner Ursache bestimmt war, daß es sein würde." Und noch genauer:[2] „Wenn da gesagt wird, dies sei zukünftig, so wird damit die Beziehung

---

[1] S. th. I. qu. 16. art. 7. ad 3.: Omne quod est, ex eo futurum fuit, antequam esset, quia in causa sua erat ut fieret: unde sublatâ causâ non esset futurum illud fieri.

[2] II. de verit. art. 12. ad 7.: Cum dicitur, hoc est futurum, designatur ordo, qui est in causis illius rei ad productionem ejus.

ausgedrückt, die in den Ursachen dieses selben Dinges zu dessen Hervorbringung gelegen ist."

Er bestätigt das Gesagte hier mit den Worten:[1]) „In anderer Weise kann das Zufällige betrachtet werden, insofern es in seiner Ursache ist und so wird es als etwas Zukünftiges betrachtet."

Wodurch also etwas „zukünftig" wird, ist nach Thomas klar. Zur reinen Möglichkeit der späteren Existenz zur non-repugnantia der termini, tritt die bestimmte Beziehung zur späteren Hervorbringung. In der Natur der Sonne ist bereits die bestimmte Beziehung zum morgigen Aufgange gegeben; deshalb liegt in letzterem etwas Zukünftiges vor.

Deshalb fragt Cicero (de divinat. lib. 2.; 18.): **Aut in qua rerum natura inest, id futurum?** „In der Natur von welchen Dingen liegt (für das rein Zufällige) diese Beziehung zum Sein in der Zukunft?" Suarez ist im allgemeinen derselben Meinung, soweit es den Begriff des Zukünftigen angeht: **Rem denominari futuram ex habitudine ad existentiam pro determinato tempore habendam.**

Die Folgerung aus dieser Definition ist unschwer zu ziehen. Erhält das betreffende Ding oder der betreffende Akt seine Existenz von einer außerhalb stehenden bewirkenden Ursache oder von sich selbst? Letzteres jedenfalls nicht. Gleichwie also das Ding oder der Akt möglich ist, weil die diesbezügliche Ursache im allgemeinen zur Hervorbringung befähigt erscheint; so wird es dadurch zukünftig sein, daß diese Ursache bereits die Bestimmung, die positive Beziehung zum entsprechenden wirklichen Sein des Verursachten in sich trägt. Habitudinem habet, wie Suarez sagt, zur Existenz des fraglichen Seins pro determinato tempore; oder „vorbereitet" ist sie bereits für diese Verursachung, wie Augustin sich ausdrückt: **Deum futura facere**

---

[1]) I qu. 14. art. 13.: Alio modo potest considerari contingens ut est in sua causa et sic consideratur ut futurum.

nihil aliud est quam eorum causas praeparare (de Gen. ad litt. lib. 6. c. 17.). „Nun kann aber," wie Thomas hervorhebt,[1]) „jegliche Wirkung in ihrer Ursache vorher erkannt werden, je nachdem sie darin bestimmt ist;" ist doch Wissen nichts anderes als in der Ursache erkennen, cognoscere per causas; — also je nach dem Bestimmtsein der Wirkung in der Ursache richtet sich die Ermöglichung ihrer Kenntnis.

Wie aber sind die Wirkungen in ihren Ursachen bestimmt? Es wurde bereits in der Vorbemerkung I darauf hingewiesen. Thomas bestätigt, was da gesagt worden.

„Die Ursachen der zukünftigen Dinge verhalten sich in dreifacher Weise:[2]) Die einen bringen nämlich mit Notwendigkeit und immer ihre Wirkungen hervor; solche Wirkungen können gemäß der Kenntnis ihrer Ursachen mit Gewißheit erkannt und vorausgesagt werden; wie z. B. die Astronomen die zukünftigen Sonnen- und Mondfinsternisse voraussagen. Andere Ursachen bringen wohl ihre Wirkungen

---

[1]) 2. dist. 7. qu. 2. art. 2.: Quilibet effectus, secundum quod in sua causa determinatur, in ea potest cognosci.

[2]) S. th. 2. 2. qu. 95. art. 1. Causae autem futurorum tripliciter se habent: quaedam enim producunt ex necessitate et semper suos effectus et hujusmodi effectus futuri per certitudinem praenosci et praenuntiari possunt ex consideratione causarum suarum sicut astrologi praenuntiant eclipses futuras. Quaedam vero causae producunt effectus suos non ex necessitate et semper sed ut in pluribus, raro tamen deficiunt et per hujusmodi caussas possunt praenosci effectus futuri, non quidem per certitudinem sed per quandam conjecturam sicut astrologi per considerationem stellarum quaedam praenoscere et praenuntiare possunt de pluviis et siccitatibus et medici de sanitate et morte. Quaedem vero causae sunt, quae, si secundum se considerentur, se habent ad utrumlibet quod praecipue videtur de potentiis rationalibus quae se habent ad opposita et tales effectus vel etiam si qui effectus ut in paucioribus casu accidunt ex naturalibus caussis praenosci nequeunt.

nicht mit Notwendigkeit hervor, doch so, daß sie derselben selten einmal entbehren; aus ihnen können letztere wohl voraus erkannt werden, jedoch nicht mit Gewißheit, sondern unter gewissen Bedingungen, wie z. B. die Astronomen Regen und Trockenheit vorhersagen. Andere Ursachen wieder sind an sich betrachtet völlig indifferent und neigen sich gleichmäßig zu jedem der beiden Teile eines Gegensatzes; wie jene z. B., die mit Freiheit wirken. Aus ihnen heraus kann keinerlei Wirkung vorher erkannt werden; ebensowenig wie jene Wirkungen, welche rein zufällig und selten sich zutragen, aus den natürlichen Ursachen vorher erkannt werden können."

Dasselbe wiederholt, was die letzteren Ursachen anbetrifft, der heilige Lehrer I. dist. 38. qu. 1. art. 5. und ist diese Stelle bereits bei anderer Gelegenheit besprochen worden. Sind nun die Wirkungen der letztgenannten Klasse gar nicht erkennbar? Besteht thatsächlich das aut-aut, welches Cicero in folgenden Worten formuliert (de divinat. lib. II.): **Nihil est tam contrarium rationi et constantiae quam fortuna, ut mihi ne in Deum quidem cadere videatur, ut sciat quid casu et fortuito futurum sit. Si enim scit, certe eveniet: sin certe eveniet, nulla fortuna est; est autem fortuna. Rerum igitur fortuitarum nulla est praesensio. Aut si negas fortunam et omnia quae fiunt quaeque futura sunt ex omni aeternitate definita dicis esse fataliter; muta definitionem divinationis quam dicebas praesensionem esse rerum fortuitarum.**

Giebt es keinen Zufall? Oder, wenn es einen Zufall und somit Freiheit giebt, muß das Zufällige und Freie Gott selber unbekannt sein, damit es etwas Zufälliges bleibe?

Thomas bestimmt:[1]) „Es giebt Wirkungen, welche

---

[1]) 8. de verit. art. 12. Quidam autem effectus futuri sunt, quorum causae indifferenter se habent ad utrumque, ut sunt illa praecipue, quae pendent ex libero arbitrio. Sed quia ex

vom freien Willen abhängen. Da aber aus solchen Ursachen, die in sich völlig indifferent sind, keine Wirkung sich ergiebt, wenn diese Ursachen nicht durch irgend eine andere Ursache mehr zu dem einen bestimmt werden, wie zum anderen ....., so sind alle derartige Wirkungen, also in erster Linie die freien Akte, wie beschaffen auch immer deren nächste Ursachen sind, bestimmt in der ersten Ursache, welche durch ihre Gegenwart alles schaut und durch ihre Fürsehung allen diesen Wirkungen ihr Maß auflegt." Gott verursacht es zugleich, nicht nur daß die Wirkung folgt, sondern daß sie mit Notwendigkeit oder mit Freiheit folgt.

Deshalb kennt auch Thomas im Gegensatze zu den geschöpflichen Ursachen, aus denen mit unfehlbarer Bestimmtheit nichts erkannt werden kann, weil sie selber in sich indifferent sind; im Gegensatze also zu diesen geschöpflichen Ursachen kennt er solche, die niemals ihrer Wirkung ermangeln, aus denen also letztere mit zweifelloser Sicherheit gewußt werden:[1]) „Die höchsten Ursachen, die da sind die Gründe der Dinge (**rationes rerum**) im göttlichen Vorherwissen, (vergl. hier: **habet „rationes rerum" apud se**) ermangeln niemals ihrer Wirkungen, wie dies bei den niedrigeren der Fall ist; und deshalb werden die Wirkungen

---

causa ad utrumlibet, cum sit in potentia, non progreditur aliquis effectus nisi per aliquam aliam causam magis determinetur ad unum quam ad aliud ... omnes hujusmodi effectus, qualescunque sint eorum causae proximae, tamen in causa prima omnes sunt determinati, quae sua praesentia omnia intuetur et sua providentia omnibus modum imponit.

[1]) 12. de verit. art. 10. ad 12. Causae superiores, quae sunt rerum rationes in divina praescientia, nunquam deficiunt ab impletione suorum effectuum sicut deficiunt causae inferiores et ideo in causis superioribus cognoscuntur rerum eventus absolute, sed in inferioribus nonnisi sub conditione.

in den höchsten Ursachen unbedingt mit absolutester Gewißheit erkannt, während sie in den niedrigeren nur bedingungsweise erkennbar sind."

Und welche sind diese „höchsten Ursachen"?[1]) „Die Ideen dessen, was ist, war und sein wird, werden bestimmt durch den freien Entschluß des göttlichen Willens."

Thomas hat diese Lösung der Frage aus Augustin! Ein thatsächlich dem Wesen nach voll freier Wille steht an der Spitze der geschöpflichen Entwicklung.

Ego Deûm genus esse semper dixi et dicam coelitum
Sed eos non curare opinor quid agat humanum genus.
(De div. 8.)

Das war die Weisheit des Ennius und des Cicero; es war, fügen wir hinzu, die Weisheit des vorchristlichen Altertums. Augustinus faßt dieselbe in folgenden Worten zusammen.[2]) „Bekennen, daß ein Gott sei und sagen, er wisse nicht das Zukünftige; das ist die offenbarste Thorheit. Beides, so meinte Cicero, könnte nicht zusammenbestehen. Werde das eine behauptet, so müsse das andere geleugnet werden. Willst du ein Vorherwissen des Zukünftigen, so hebst du die Willensfreiheit auf. Willst du die Willensfreiheit, so behaupte nicht ein Vorherwissen des Zu-

---

[1]) 3. de verit. art. 6. Ideae rerum, quae sunt, fuerunt vel erunt, determinantur ex proposito divinae voluntatis.

[2]) V. de civ. Dei c. 9. Nam et confiteri esse Deum et illum negare praescium futurorum apertissima insania est. Utrumque arbitrabatur (Cicero) esse non posse; sed si alterum confirmaretur, alterum tolli. Si elegerimus praescientiam futurorum, tolli voluntatis arbitrium. Si elegerimus voluntatis liberum arbitrium, tolli praescientiam futurorum. Ipse itaque, ut vir magnus et doctus et vitae humanae plurimum ac peritissime consulens ex his duobus elegit liberum arbitrium. Quod ut confirmaretur negavit praescientiam futurorum atque dum vult facere liberos fecit sacrilegos.

künftigen. Er selbst also, Cicero, als ein der menschlichen Verhältnisse sehr kundiger und in Ratschlägen erfahrener Mann, erwählte vielmehr die Existenz der Willensfreiheit; leugnete damit das göttliche Vorherwissen und machte jene, die er frei wissen wollte, zu Gotteslästerern."

Er löst die Schwierigkeit, der große heilige Kirchenlehrer, indem er auch die Freiheit, den freien Akt, unter die verursachende Kraft jener Freiheit setzt, die dem Wesen nach Freiheit ist.[1]) „Die Gnade verursacht in uns den höchst freien, sehr starken und unbesiegten freien Willen; und nicht etwa ist es so, daß der Wille durch die Freiheit Gnade erlangte, sondern durch die Gnade erlangt er die Freiheit."

Es ist selbstverständlich, daß die Gnade von sich allein aus nicht verursacht ohne die von sich allein aus bestimmende Kraft des göttlichen Willens. Wenn derselbe Augustin deshalb schreibt:[2]) „Zustimmen der Gnade oder von ihr sich entfernen, ist dem Willen eigen;" so ist es Gott eben, der dem Willen es im einzelnen Falle zu eigen giebt, daß er mitwirken, resp. zustimmen kann; und von dieser Bestimmung innerhalb des Willens kann der letztere dann auch gemäß seinem Ursprunge aus dem Nichts zu jeglicher Zeit abfallen.[3]) „Es werden innerlich im Willen bestimmt die Kinder Gottes, damit sie auch selber bestimmen; nicht damit sie nichts thun." Was dem Willen auch noch im Fallen positiv zu eigen ist, das kommt von oben.

---

[1]) De corrept. et gratia: Gratia causat in nobis liberrimam, fortissimam et invictissimam voluntatem: et voluntas non libertate consequitur gratiam sed gratiâ libertatem.

[2]) De spiritu et littera c. 3. Sed consentire vel dissentire (suasionibus Dei) propriae voluntatis est.

[3]) De corr. et gratia c. 2. Aguntur enim (filii Dei) ut agant, non ut ipsi nihil agant.

368. Das Zufällige.

Es kommt bei der gegenwärtigen Abhandlung alles darauf an, daß die Begriffe scharf voneinander abgegrenzt werden. Gerade aus der Vermischung der hier vorwaltenden Begriffe entstehen eine Menge Schwierigkeiten, welche alsbald verschwinden, wenn jeder Begriff in dem festgehalten und angewendet wird, was ihm thatsächlich zukommt. Nicht alle Notwendigkeit ist dem freien Wirken zuwider; sondern bloß jene, welche aus Mangel an innerer Bestimmtheit nach außen zieht, um da bestimmt zu werden und demgemäß zu sein und zu wirken.

Worin der Gegensatz besteht zwischen „zufällig" und „notwendig", giebt Thomas mit gewohnter Schärfe an:[1]) „Das Zufällige unterscheidet sich vom Notwendigen gemäß der Verschiedenheit, wie ein jedes in seiner Ursache enthalten ist. Das Zufällige ist dermaßen in seiner Ursache, daß es aus derselben als etwas Seiendes hervorgehen oder auch nicht hervorgehen kann. Das Notwendige aber muß so und nicht anders aus seiner Ursache hervorgehen."

Somit ist das „Zufällige" — das nämlich, was zufällt — gleichbedeutend mit dem von außen Abhängigen. Der Zufall ist niemals in der Gewalt der entsprechenden Ursache, welcher er anhaftet; sondern er zeigt vielmehr an, daß höhere Ursachen es giebt.

Jenes Sein also, das da in sich selber in Wirklichkeit so ist, daß es in keiner Weise nicht und auch nicht anders sein kann; das da nach keiner Seite hin abhängig ist vom Einwirken eines anderen Seins; dieses Sein allein ist dem Zufalle durchaus unzugänglich. Jenes Urvermögen aber,

---

[1]) I. c. g. c. 67. Contingens a necessario differt secundum quod unumquodque in sua caussa est. Contingens est in sua caussa ut non esse ex ea possit et esse; necessarium autem ex sua caussa non potest non esse.

die **materia prima**, das da seinem ganzen Wesen nach nur empfangen kann, nimmt alles bestimmende Sein so auf, daß es dasselbe auch nicht haben kann; denn es besitzt das eine nur, damit sich zeige, wie es auch anderes haben und wie es das, was es hat, nicht haben kann. Hier ist die Quelle des Zufalls, soweit es auf das Subjekt desselben ankommt.

Die reinste und ausnahmslose Zufälligkeit hat statt mit Rücksicht auf das wirkliche Sein der Existenz für die geschöpflichen Dinge. Dieses Sein ist in der Gewalt keines Geschöpfes. Es fließt nach jeder Seite hin aus der wirkenden Ursache so, daß es auch nicht fließen kann. Hier besteht die vollste Abhängigkeit von jenem Sein, welches an sich dem Wesen nach die Existenz, das Wirklichsein ist. Hat etwas im Bereiche des Geschöpflichen Wirklichkeit, so hat es dieselbe immer so, daß es sie auch nicht haben kann: es ist unbeschränkt zufällig. Von zwei Seiten her aber ist dieses Zufällige mit der Notwendigkeit verbunden. Insoweit es nämlich so ist, daß es auch nicht sein kann, liegt zu Grunde die Notwendigkeit des Bedürfnisses, der gemäß das wirkliche Sein von außen her gewirkt wird und wonach vom Subjekte, das da wirklich ist, nur das Empfangen ausgeht. Insoweit es aber thatsächliches Sein und solchergestalt Wirklichkeit hat, wird die Notwendigkeit der Fülle vorausgesetzt, der gemäß ein Sein existiert, welches nur und zwar in voller Freiheit zu geben, nie zu empfangen vermag.

Abgesehen von diesem durchaus allgemeinen und ausnahmslosen Zufalle, der alles wirkliche Sein im Bereiche des Geschöpflichen umfaßt, und dem höchstens die allgemeine Notwendigkeit des Empfangens gegenübersteht, ist Notwendigkeit und Zufall im geschaffenen Sein durchaus vermischt. Es herrscht da überall das „**ad unum**“, wie Thomas dies immer bezeichnet.

Jegliches Ding hat ein Wesen, wonach es ist; und es hat nur insoweit Sein, als dieses Wesen reicht. Der Mensch

ist nur, insoweit er das Wesen „Mensch" hat, insoweit er also „Mensch" ist. Ebenso hat nur als Stein der Stein wirkliche Existenz. Dies ist die Natur der Dinge, es ist jene notwendige Hinneigung zu einem bestimmten Gute, welche allen Einfluß, der von außen kommt, gemäß sich selber aufnimmt.[1]) „Das wird für ein Ding Natur genannt," so Thomas, „was ihm seinem Wesen nach zukommt und das ist es, was ihm an sich, d. h. ohne Rücksicht auf anderes und vor allem anderen innewohnt. Alles andere aber, was nicht in dieser Weise im Dinge ist, das läßt sich zurückführen auf etwas, was naturgemäß, also an sich, ihm zu eigen gehört."

Mit Rücksicht auf den wirkenden Einfluß von außen also ist das dementsprechende Sein „zufällig"; mit Rücksicht aber auf das innere Wesen oder die Natur des Vermögens, von welchem es empfangen wird, besteht Notwendigkeit. Denn es wird von jeder Natur, handle es sich um das Wesen des Dinges selbst oder um ein bloßes Vermögen notwendig so empfangen, wie dieses Wesen oder dieses Vermögen Sein hat. Derselbe Sonnenstrahl härtet die Erde und schmilzt das Eis. Das Härten oder Schmelzen an sich ist „zufällig". Es steht als wirklich vorhanden nicht in der Gewalt der Erde oder des Eises. Aber daß hier Härtung entsteht und dort Schmelzung, das ist durch die entsprechende Natur, die empfängt, geboten; ist notwendig. „Es kommt von dieser Natur so, daß es nicht anders sein kann." Dagegen kann das Schmelzen oder Härten dem wirklichen Sein nach an und für sich sein oder nicht sein; es hat nach dieser Seite hin keine Ursache, aus der es mit Beziehung auf diese einzelne Erde oder auf dieses einzelne Eis so hervorgeht, daß es nicht anders hervorgehen kann.

---

[1]) S. th. 1. 2. qu. X. art. 1. Hoc dicitur esse naturale rei, quod convenit ei secundum substantiam et hoc est quod per se inest rei. In omnibus autem ea quae non insunt per se, reducuntur in aliquod, quod per se inest.

Dabei ist jedoch zu berücksichtigen, in welcher Weise mit dem Begriffe „Notwendigkeit" dieser andere Begriff „Gewalt" violentia verbunden wird. Daß z. B., sobald die Feuchtigkeit auf die Wurzel der Pflanze einwirkt, diese selbe Feuchtigkeit Pflanzensaft wird; das ist in der Gewalt der Pflanze. Darin leidet sie keine Gewalt und keinen Zwang; denn sie hat das Princip dieser Verwandlung innerhalb ihrer selber. Aber daß die Feuchtigkeit im einzelnen Falle in einer solchen bestimmten Menge und gerade in solcher Beschaffenheit einwirkt; das ist außerhalb der Gewalt der Pflanze; darin leidet sie Gewalt; dies zu ändern liegt nicht in ihrem Principe.

Zudem leidet das eine Wesen immer unter dem Einflusse des anderen, wenn auch in gewisser Beziehung die natürliche Neigung bethätigt und damit das betreffende Wesen selber gefördert wird. Jedes Wesen wirkt nämlich seinem subjektiven Sein gemäß. Dieses subjektive Sein ist aber nicht das andere. Ein jegliches wirkt also zuvörderst, wie es selber ist, zu seinem Besten; und erst, soweit dieses Beste sich verträgt mit dem Besten des anderen, dient es dem letzteren. Die Feuchtigkeit, welche von der Pflanze aufgenommen wird, setzt der Lebenskraft der Pflanze immer einen gewissen Widerstand entgegen; denn ihrer Natur nach möchte sie herabfließen; unter dem Princip der Lebenskraft aber muß sie steigen. So besteht für beide Seiten ein Zwang, der zum Kampfe und allmählich zur Auflösung führt.

Dieser Zwang oder dieser Kampf mitten in der Harmonie der geschöpflichen Ursachen hört erst auf bei der Freiheit. Hier beginnt die Versöhnung des Zufalls mit der Notwendigkeit. Die deutsche Sprache gebraucht hier nicht mehr gern das Wort „zufällige Ursache" contingens, sondern redet da von der Würde der „Freiheit".

Mit Recht; denn wohl ist auch bei der kreatürlichen Freiheit das bestimmende Princip des Einwirkens dem Subjekte nach außen und besteht nach dieser Seite hin reiner Zufall für das Freiheitsvermögen. Dieses Princip aber

wirkt in den freien Willen so ein, daß derselbe nun auch innerhalb seiner selbst als das von seiten des höchsten Princips zuerst Gewirkte die freie Willensbestimmung trägt, vermöge deren er sich selbst bestimmt.

Wohl ist ferner auch beim Geschöpfe, das einen freien Willen hat, natürliche Notwendigkeit vorhanden. Aber dieselbe ist eine so weite, daß sie auf kein einzelnes beschränktes Gut gerichtet erscheint, sondern vielmehr von sich aus vom Beschränkten abwendet (vgl. S. Th. 1. 2. qu. X. art. 1.). Sein will der Mensch seiner innersten Natur gemäß; leben will er; Wahrheit erkennen! Aber welches Gut ist nicht und dient nicht dem Leben und schließt nicht Wahrheit in sich ein! Empfangen will auch der Mensch; — und darin ist er ein Glied der Natur und im Bereiche der Notwendigkeit des Bedürfnisses. Aber sein Empfangen hat in der Natur selbst keinen beschränkenden Halt, wie das Empfangen im Steine z. B., der da nur immer tiefer hinabfallen möchte; oder wie das Empfangen im Auge, das nur sehen will. Dieses sein Vermögen für das Empfangen ist mit Beziehung auf das Wirken ein so weites, ja es ist noch weiter wie das Empfangen der **materia prima** für das Sein. Es setzt nur voraus das allwaltende und allthätige Princip. Mit dieser Notwendigkeit der ewigen Fülle verbunden wird der freie geschöpfliche Akt selber, obgleich innerlich im Vermögen unbeschränkt und dermaßen frei, daß er auch nicht oder anders sein kann, doch in seiner Thatsächlichkeit so notwendig, daß er zu nichts anderem mehr dienen kann. „Wo der Baum fällt, da bleibt er liegen; fällt er zur Rechten, so bleibt er auf der Rechten; fällt er zur Linken, so bleibt er auf der Linken."

Alles in der Welt, so vollendet es sein mag, kann noch anderen Zwecken dienen; es kann geändert werden. Der freie Akt aber hat seinen letzten Zweck in sich; und ist er einmal, so ist ein Gebrauch zu anderem sowie alles noch weitere Möglichsein und damit alles weitere Zufällige ausgeschlossen.

Jenes Princip wirkt in ihm, welches in und für sich nur Notwendigkeit, nur Thatsächlichkeit besagt; nach außen hin aber volle Freiheit und ungetrübte Unabhängigkeit. Das führt uns unmittelbar zur Ewigkeit, als dem Maße des rein Thatsächlichen.

369. Daß die Dinge in der Ewigkeit gegenwärtig sind, ist die einzige Vermittlung für die intuitive Kenntnis derselben in Gott. Beweis.

Es handelt sich vorderhand nicht um die unfehlbare Gewißheit der göttlichen Kenntnis rücksichtlich des Zukünftigen. Vielmehr gilt es nur die Frage, ob zur intuitiven Kenntnis der zukünftigen Dinge die Ewigkeit notwendig ist. Worin besteht das Intuitive im Erkennen? Darin, daß letzteres zu seinem unmittelbaren Gegenstande die physische Existenz der Dinge hat; gleichwie z. B. dies beim Auge der Fall ist. Muß Gott diese physische Existenz zum unmittelbaren Gegenstande seiner Kenntnis haben? Jedenfalls; sonst würde seiner Kenntnis etwas mangeln, gleichwie der Erkenntnis unserer Vernunft etwas mangeln würde, wenn ihr in der Verbindung mit den Sinnen nicht das Mittel geboten wäre, das Einzelne als Einzelnes zu schauen. Muß das göttliche Erkennen den physisch wirklichen Bestand der Dinge unmittelbar erreichen? Auch das kann nicht bezweifelt werden. Die menschliche Vernunft vermag dies nicht, sondern erkennt das Einzelne nur auf Grund des Allgemeinen in ihm und soweit dieses Allgemeine reicht. Denn sie ist reines Vermögen und erreicht überhaupt Einzelnes nur, weil sie selber dem einzelnen Menschen angehört und sonach mit den Sinnen in der einen menschlichen Substanz organisch verbunden ist. Gottes Vernunft aber steht gerade darin einzig da, daß sie kein irgendwie noch zu bestimmendes Vermögen, sondern ganz einzelne Thatsächlichkeit ist.

Zudem muß Gott von jeher das physische Sein der

Dinge schauen. Denn würde Er dasselbe nur dann schauen, wenn dasselbe in der Zeit wirklich eintritt, so würde in seinem Erkennen ein Zuwachs und eine Verminderung eintreten, was mit seiner Unveränderlichkeit sich nicht verträgt.

Dem angemessen wird nun behauptet: Nur die Ewigkeit ist das **medium** dafür, daß die Dinge gemäß ihrer physischen Wirklichkeit von Gott geschaut werden: insofern nämlich, als sie außerhalb ihrer Ursachen Sein haben. Dies wird bewiesen. Zur anschauenden (intuitiven) Erkenntnis eines Gegenstandes trägt am meisten bei die Existenz desselben unter jenem Maße, in welchem es als außerhalb seiner Ursachen stehend und als gegenwärtig der anschauenden Erkenntnis betrachtet wird; —

Nur unter dem Maße der Ewigkeit aber sind die Dinge als außerhalb ihrer Ursachen stehend und zugleich als gegenwärtig der anschauenden Erkenntnis Gottes zu betrachten und nicht unter dem Maße der Zeit; —

Also ist die Existenz der Dinge in der Ewigkeit oder der die Thatsache, daß ihr physisches Sein von der Ewigkeit gemessen ist, die notwendigste Bedingung der anschauenden Wissenschaft Gottes.

Der Obersatz enthält nur die Begriffsbestimmung des anschauenden Erkennens. Denn gerade dieses Erkennen unterscheidet zwischen jenem Sein, was außerhalb seiner Ursachen in sich selbst besteht (**esse in se ipso**, wie Thomas sich ausdrückt); und dem, was noch in der Ursache eingeschlossen ist. Nur durch das physische Sein aber steht etwas außerhalb seiner Ursachen. So lange also etwas noch nicht physisches Sein hat, wird es nicht durch das anschauende Wissen berührt, sondern in jenem Sein, was es in der Zeit einmal haben wird, abstraktiv erkannt. Darauf beziehen sich die schon öfter citierten Worte des heiligen Thomas: „Das Schauen (visio) fügt zur einfachen Kenntnis etwas hinzu, was außerhalb des Erkennens in seiner Art präcis als eines Erkennens liegt (**extra genus notitiae**); und das ist die Existenz."

Das kann aber nur die realphysische Existenz sein; denn die objektive Existenz, nach welcher z. B. der Antichrist der Vernunft des Propheten gegenwärtig ist, sowie überhaupt alles Zukünftige dem Vorausschenden, ist innerhalb des Erkennens; es ist ganz und gar im Bereiche dieser Seinsart und nicht **extra genus notitiae.**

Der Untersatz bedarf ebenfalls keiner weitläufigen Erläuterung. Die Dauer eines Dinges oder das Maß, unter welchem seine Thätigkeit sich findet, ist nicht mehr und nicht weniger außerhalb der Ursachen in sich bestehend, als das Sein des Dinges selber; —

Die Dauer und das Maß der Zeit aber kann kein Anschauen begründen außer dann, wenn sie wirklich mißt; —

Also kann die Zeit dem Anschauungswissen Gottes die Dinge nicht von jeher, d. h. von Ewigkeit gegenwärtig halten.

Die Folgerung ist klar. Gott muß von Ewigkeit, d. h. immer und von jeher schauen; Schauen aber hat zum Gegenstande den physischen Bestand der Dinge; also kann die Zeit, welche ja wesentlich Aufeinanderfolge ist, nicht das zu Schauende stets gegenwärtig halten. Die Zeit schließt in ihrem nunc jenes nunc aus, was da erst kommen soll; und bevor sie mißt, ist sie nichts mit Bezug auf das Gemessene. Bevor der Antichrist z. B. ist, ist die Zeit, welche ihn messen soll, nichts; kann ihn also auch als Anschauungsgegenstand dem göttlichen Wissen in keiner Weise erkennbar machen.

370. Veranschaulichung und Zusammenfassung.

Wer den ganzen Gang der bis hierher geführten Untersuchung berücksichtiget, wird sich leicht die oben bewiesene Wahrheit veranschaulichen können. Der vorliegende Schlußpunkt derselben entspricht genau dem Ausgangspunkte. Was bildete nach dem ersten Artikel das Haupt- oder genauer das einzige Hindernis für die Erkenntnis? Die „**coarctatio formae**"; nämlich: daß die Wesensform, um wirklich sein zu

können, etwas ihr Fremdes vorfindet, wodurch sie naturgemäß beengt wird. Sie findet den Stoff vor, also das Vermögen, nichts anderes zugleich zu sein als das was er gerade ist. Was die Wesensform nicht mit sich bringt, wird in jenem Sein eingeschlossen, in welchem die Form nur das bestimmende Element, was sie aber nicht selber ist. Die Zeit nämlich, der Ort, die Ausdehnung u. s. w., das ist nicht die Wesensform der Pflanze z. B., das schränkt vielmehr deren angeborene Allgemeinheit ein.

Und hinwiederum nimmt der Stoff, die (**materia prima**) die Wesensform nur nach seinem eigensten Charakter auf. Er kann sie ja auch gar nicht anders aufnehmen, als wie er ist. So weit sein Einfluß also reicht und im allgemeinen der Einfluß der nach ihm so genannten Materialursache, besagt das entsprechende Sein, daß es nichts anderes ist. Die Wesensform, welche an und für sich, insofern es auf das Einzelsein ankommt, auch etwas anderes sein könnte, ist durch das Vermögen des Stoffes so eingeschränkt, daß sie kein anderes Einzelding ist. Wird z. B. die Wesensform „Mensch" allein an sich berücksichtigt, so widersteht dem nichts, daß auch andere Menschen im einzelnen sein können und sind. Wird sie aber als vom Vermögen des Stoffes aufgenommen betrachtet, so ist sie dermaßen „**coarctata**", daß sie in keiner Weise etwas anderes sein kann; daß der eine „Mensch" niemals der andere ist.

Den Dingen aber, welche in ihrem Einzelbestande ganz und gar den Bedingungen des Stoffes unterworfen sind und die Wesensform eines anderen Dinges „**formam alterius**" als eine solche, so nämlich, daß dieses andere subjektiv durchaus dasselbe bleibt, in keiner Weise in sich aufnehmen, um damit zugleich etwas anderes sein zu können; die da also nur und in jeder Beziehung sie selbst sind; — diesen Dingen steht durchaus gegenüber jene Wesensform, die da nur Sein und zwar als reine allgemeine Wesensform zugleich einzelnes Wirklichsein ist.

Die Materialursache weist bereits selber auf ein solches Sein. Denn da dieselbe ihrer Natur nach nur zu empfangen vermag, somit auch die Dinge, mit denen sie wesentlich verbunden ist und in denen sie das Princip des Einzelseins bildet, notwendig auf das Empfangen angewiesen sind, so muß ein Sein bestehen, welches seiner ganzen Natur nach nicht empfangen, sondern nur geben kann.

Die geschöpfliche Wesensform weist ebenfalls darauf. Denn eine jede solcher Formen besagt nur einen beschränkten Seinskreis, wie den des: „Menschen", oder den der „Pflanze" oder in ähnlicher Weise. Ein solcher beschränkter Seinskreis kann aber nicht den Grund in sich enthalten, wonach von einem Dinge einfach ausgesagt wird, daß es wirklich ist. Keine beschränkte Wesensform kann den Grund für das Wirklichsein in sich enthalten. Denn nur gemäß einem solchen Wirklichsein, gemäß der einzelnen Existenz wird ein Sein im allgemeinen ausgesagt und nimmt das betreffende Ding am Sein einfach teil. Also muß außerhalb jeder beschränkten Wesensform ein Grund existieren, der diese zu einer einzelnen macht; der somit den für die Einzelexistenz und deren Bedingungen notwendigen Stoff oder allgemeiner die Materialursache mit der Wesensform verbindet. Das aber kann wieder nur ein Wesen sein, welches in sich völlig unbeschränkt ist und in sich selber, in seiner unbeschränkten Allgemeinheit nämlich den Grund enthält für seine Einzelexistenz; von dem also ohne Schranken ausgesagt werden kann: Es ist.

So wird sowohl von seiten der Materialursache als auch von seiten der Wesensform die Notwendigkeit der Existenz einer reinen Seinsfülle erwiesen.

Die eigentümliche Abstufung nun bei der Verbindung der Wesensform mit der Materialursache in den Dingen führt unmittelbar zu jener Vollkommenheit, welche im göttlichen Sein das Maß und die Richtschnur für alles Geschöpfliche bildet und die da, wenn auch nicht unmittelbar

wirkende Ursache, so doch das lebensvolle Princip alles Geschöpflichen ist.

Ist der ganze Stein ein wirklicher? Ohne Zweifel. Das Seinsvermögen im einzelnen Steine deckt sich mit der Wirklichkeit des Steines. In der Materialursache des Steines liegt nun ein Vermögen ohne Ende; ist ja doch der Stoff seiner Natur nach eine ganz unbestimmte **potentia ad esse**. In der Formalursache liegt gleichfalls ein Vermögen ohne Ende; ist doch die Wesensform nichts anderes als eine Potenz, Einzelheiten ohne Ende zu bestimmen, so viele sich deren auch darbieten. Diesem ganzen endelosen Vermögen aber, einerseits bestimmt zu werden und andererseits zu bestimmen, ist gleichmäßig gegenwärtig das Wirklichsein des einzelnen Steines. Alles Einzelne, was im Steine besteht, ist wirklich und thatsächlich vorhanden und zwar je nach dem Vermögen, dem jede Einzelheit entspricht. Das Wirklichsein ertötet sonach nicht das Vermögen ohne Ende. Es bringt vielmehr dasselbe so wie es vorliegt zum Ausdrucke, eben weil das Wirklichsein im Steine alles in sich hat, um dem vorhandenen Vermögen in der Bethätigung gerecht zu werden.

Das erscheint noch mehr bei den lebenden Dingen. Da ist das Leben, welches an die Stelle des bloßen Wirklichsein tritt, nicht nur der ganzen Pflanze gegenwärtig, sondern auch den Einflüssen von außen her, welche dem Unterhalte des Lebens dienen. Die Materialursache, welche das einzelne Sein auf sich allein beschränkt, beginnt bereits zurückzutreten.

Der Sinn ist noch weit zahlreicheren Dingen gemäß deren äußeren Erscheinung gegenwärtig, sobald er in Thätigkeit ist; während er seinem subjektiven Sein nach keine Gemeinschaft mit anderen hat, sondern beschränkt bleibt auf sich selbst. Und unter den Sinnen erstreckt sich der Gesichtskreis des Auges wieder weiter als der aller übrigen Sinne, so daß das Auge gerade deshalb der edelste und her-

vorragendste unter allen Sinnen genannt werden muß; weil er der weitumfassendste, sehr vielen Dingen gegenwärtige ist.

Das Vernunftvermögen jedoch geht mit seinem subjektiven Sein als Vermögen gewissermaßen in seiner thatsächlichen Erkenntnis ganz auf. „Es wird durch und durch das Erkannte" in dem bereits auseinandergesetzten Sinne. Es hat da bereits, so weit es den thatsächlichen Erkenntnisakt angeht, keinerlei Materialursache Einfluß. Dem Erkenntnisakte ist demnach gegenwärtig das Wirklichsein des einzelnen Erkannten gemäß dem eingeschlossenen Vermögen ohne Ende und es erstreckt sich deshalb das vernünftige Erkennen schlechthin auf alles Sein. Ein Auge, das etwas Licht sehen kann, vermag Licht überhaupt und überall zu sehen; — und ebenso vermag ein Erkenntnisvermögen, welches einmal das „ohne Ende" in den Dingen vermittelst seiner Thätigkeit erreicht, dies auch immer und in jedem Falle; es kann also somit alle Substanzen und da etwas nur ist, insoweit es von einer Substanz getragen und durchdrungen erscheint, alles Sein eben als Sein thatkräftig erreichen und sich gegenwärtig halten.

Bei alledem ist jedoch die Vernunft im Menschen nur allgemeines Vermögen und erscheint deshalb mit einer ihr als Vernunft fremden Substanz naturgemäß verbunden. Sie kann demnach, da jegliches thätig ist je nachdem es Sein hat, nur als allgemeines Vermögen handeln und nur gemäß dem allgemeinen Seinsvermögen in den Dingen, gemäß der Substanz nämlich erkennen. Nur in solcher Weise kann die geschöpfliche Vernunft das Maß und die Richtschnur des Erkennbaren bilden; dieses ist ihr einzig und allein nach Maßgabe der Substanz gegenwärtig. Sie erreicht nicht direkt das Einzelsein als solches und kann somit es nicht bemessen. Denn dieses Einzelsein ist nicht vernünftigerweise an sich erkennbar, da es den Grund, warum es so ist und nicht anders, nicht in sich einschließt.

Nun existiert aber eine thatsächlich durchaus reine Vernunft, in deren Erkenntnisvermögen nicht nur nichts Fremdes ist, sondern deren Natur, Wesen und Sein nur sie selbst sein kann. Wenn aber das Wirklichsein gleichmäßig die in jedem Dinge zu Grunde liegenden Vermögen durchdringt, so daß sowohl die ganze Wesensform mit ihrem „ohne Ende" im Bestimmen sich offenbart als auch der Stoff mit seiner Bestimmbarkeit „ohne Ende" und deshalb mit der subjektiven Begründung für Wandel und Wechsel; — wenn der Erkenntnisakt gleichmäßig unter dem Gesichtspunkte der Substanz abwägt jede Einzelheit und die allgemeine Substanz selber nach ihrer bestimmten Seinsrichtung; — wenn Form und Stoff, ein jedes nach seiner Art, auf das Dasein einer unendlich reinen Vollendung und allseitig unabhängigen Bestimmtheit als auf ihren wirkenden Grund zeigen; — so kann das „Gleichmäßige" im wirklichen geschöpflichen Sein nur daher kommen, daß die reine, nur sie selbst seiende und in sich einzeln bestehende Vernunft einzig in sich selber ihr Maß besitzt, dem das beständige wesentliche „Sichselbstbleiben" und „Sichselbstgleichbleiben" in ihr geschuldigt wird. Nur in der inneren Gleichmäßigkeit der Teile besteht alles geschöpfliche Sein, so zwar, daß wenn ein Teil gegen den anderen überwiegt, das Geschöpf vergeht und daß, je mehr die Gleichmäßigkeit aller Teile und Organe im Wirken anhält, desto höher auch das betreffende Sein steht. Also nach jener Vollkommenheit gehen die Geschöpfe gemäß ihrem Wirklichsein unmittelbar von Gott aus, welche die unabänderliche Gleichmäßigkeit in Gott ausspricht. Das ist aber keine andere Vollkommenheit als die Ewigkeit, welche in Gott Wissen, Wollen, Macht so bemißt, daß dies alles das einfachste vollkommenste Sein selber ist.

Wie aber allein können dann die Geschöpfe von Gott intuitiv erkannt werden? Nur vermittelst dieser Ewigkeit; dadurch nämlich, daß sie der Ewigkeit gegenwärtig sind.

Oder sind die Geschöpfe anders vor Gott als sie an

und für sich selber in Wirklichkeit sind? Dann würde die Erkenntnis Gottes falsch sein. Wie sind sie aber in ihrer geschöpflichen Wirklichkeit? Sie sind da so, daß sie den letztbestimmenden Grund, das entscheidende Maß ihres Einzelseins nicht in sich tragen. Ihr Einzelsein ist von ihnen aus **extra notitiam**, sagt treffend Thomas. Kraft des Wissens aber schaut Gott nur vermittelst eines Grundes. Also kann Gott das Einzelsein von den Geschöpfen selber aus, soweit es nämlich auf diese allein ankommt, nicht vermittelst eines Grundes erkennen, den er in diese Geschöpfe gelegt hätte. Er erkennt ihr einzelnes Wirken nicht auf Grund ihrer Substanz oder ihrer Vermögen. Gott kann unmöglich das Einzelsein der Geschöpfe anders schauen, als weil es Ihm gegenwärtig ist; es ist aber nicht gegenwärtig kraft der Geschöpfe selber oder kraft des ihnen eigenen Maßes; also ist es nur gegenwärtig, weil die Ewigkeit es Gott gegenwärtig hält.

Es bestätigt sich, was früher von der Art des Verursachens gesagt worden ist, wie sie dem göttlichen Wissen eigen ist. Der Gegenstand dieses Verursachens ist nicht präcis das wirkliche Sein der Geschöpfe. Dieses folgt vielmehr notwendig, wie den Werken des Phidias die Eigenschaft notwendig folgt, von Phidias zu sein. Was das Wissen unmittelbar bewirkt, das ist das Vermögen, in Wirklichkeit zu sein und zwar in seiner Allgemeinheit. Deshalb besteht dieses Vermögen, soweit es außerhalb des göttlichen Seins sich vorfindet, nur im passiven Erkennbarsein oder in der „objektiven" **non-repugnantia.** Dieses Wissen als einzelnes göttliches Sein aber ist gemessen von der Ewigkeit. Diese selbe Ewigkeit besagt mit Notwendigkeit, daß das Sein, welches Wissen und Wollen in Gott ist, ganz und gar und immer als dasselbe einzelne, thatsächliche, unendlich einfache dasteht. Sobald also das Wissen Gottes wirkt, wird das von ihm direkt gewirkte Vermögen für das Sein notwendig begleitet vom Wirklichsein, vom Einzelnsein, vom Gleich-

mäßigsein. Nicht das Wissen macht dies; sondern die naturnotwendige Verbindung des Wissens in Gott mit der Ewigkeit, die da besagt, daß Wissen und Wollen in Gott ein Sein ist. Sobald das Wissen Gottes seine Wirkung hervorgebracht, muß das Gewirkte gemäß seinem physischen Sein auch gegenwärtig sein der Ewigkeit; es wird so als einzelnes wirklich Gewolltes von Gott geschaut und nach Maßgabe dessen existiert es in der Zeit.

Sieht es Gott trotzdem als zeitlich zukünftiges? Ohne Zweifel! Denn Er sieht das Gewirkte, 1) wie es in den allgemeinen Ursachen enthalten ist, aus denen es in der Zeit hervorgeht, die also den Dingen selbst innewohnen. Gott muß doch sein eigenes Wissen durchdringen. Dieses Wissen nun aber gerade verleiht solche Ursachen oder Vermögen, die fähig sind, Sein zu tragen. Er sieht es 2) als zukünftiges in der besonderen Ursache des Einzelseins, die den Dingen nicht innewohnt, sondern die Gott für sich behält; nämlich in seinem Willen, der da von Ewigkeit her bestimmt, warum das einzelne Ding gerade so im einzelnen sei und nicht anders.

Noch eine andere früher festgestellte Wahrheit bestätigt sich jetzt. Das Wesen der Ewigkeit besteht, wie Bannez sagt, in der Dauer; insoweit die Ewigkeit ihrer Natur, genau ihrem Wesen nach aufgefaßt wird, nämlich als eine von den anderen verschiedene Vollkommenheit. Die Ewigkeit besteht in der Auffassung dieser Dauer oder Gleichförmigkeit, also im thatsächlichsten Erkennen, in der Spitze sozusagen des thatsächlichen Erkennens; insoweit die Ewigkeit in ihrem Sein als höchst und unendlich vollendet betrachtet wird. So ist ja auch z. B. Wissen in Gott seinem Wesen nach „Erkennen in der Ursache" gleich dem geschöpflichen Wissen; als dem Sein nach durchaus vollendet aber ist es die erschöpfendste Selbsterkenntnis. Die Ewigkeit leitet so alle Eigenschaften in Gott trotz ihrer gegenseitigen Verschiedenheit dem begrifflichen Wesen nach dahin, daß eine jede in ihrer Vollendung das einfachste Sein Gottes selber ist.

Danach ist die Ewigkeit, wie wir bereits in „Natur, Vernunft, Gott" angedeutet haben (Kap. 5. §. 3.), die Wurzel, aus der für die betrachtende Vernunft die göttlichen Vollkommenheiten hervorfließen und vor der die Vernunft als einer der innersten Natur nach schlechterdings unerforschbaren Halt machen muß. Sie ist die Grundvollkommenheit in Gott. Sie ist dann eins mit dem „**intelligere actualissimum per se et a se subsistens**"; wie Metzger die metaphysische Grundvollkommenheit bezeichnet (**theologia scholastica I. 33.**; Plac. Benz, **theologia I. 135.**); oder wie Thomas sagt: Sie ist die „Auffassung der Gleichmäßigkeit" (**apprehensio uniformitatis**), d. h. die Auffassung des göttlichen Seins als eines unveränderlichen, sich selbst voll und immer gleichen. Dann ist aber die **physica praesentia rerum in aeternitate** mit metaphysischer Notwendigkeit das Mittel für die **intuitio** und auf Grund dieser **intuitio** für die Durchdringung und Erschöpfung alles geschöpflichen Seins von seiten der schöpferischen Vernunft. Denn die Ewigkeit ist ja als in ihrer Seinsvollendung betrachtet eben diese Auffassung des schöpferischen Seins selber als eines schöpferischen; also muß auch das Objekt des Schaffens ihr gegenwärtig sein wie jeder thatsächlichen Auffassung das Aufgefaßte gegenwärtig ist. Und es muß das physische Sein der Geschöpfe ewig zugleich gegenwärtig sein, denn die Ewigkeit ist kein abstraktes Auffassen irgend welchen Seins, sondern die Auffassung des göttlichen Seins als eines zuerst sich selber und demgemäß dann alles andere gleichmäßig in seiner Wirklichkeit messenden Seins.

371. Prov. 14, 10. Die Ewigkeit der Trost der Seele.

An diese Ewigkeit dachte der weise Mann, als er in den Sprichwörtern ausrief: „Jenes Herz, das da kennt die Bitterkeit seiner Seele, in seine Freude geht kein Fremder ein."

Darum handelt es sich, Christ, daß du weißt, worin die

wahre Bitterkeit deiner Seele liegt. Du sollst jene Freude bereits hier auf Erden ahnen, welche der Ewige allein im Innern zu verbreiten versteht und die da fremde Elemente nicht stören können. Und was könnte dir fremd sein, dem der Erdkreis mit allen seinen Geschöpfen zum Gebrauche überwiesen worden ist! Denn so sprach der Herr zu den ersten Menschen, indem er sie auf die Tiere des Feldes, die Fische des Meeres, die Vögel der Luft wies: „Herrschet und gebietet." Die Sonne, den Mond und die Sterne hat Er gesetzt einfach als Zeichen und Maß der Zeiten. Auf dem Kleide Aarons war der Erdkreis gestickt. Und Paulus ruft in überströmender Liebe und Bewunderung aus: „Alles gehört euch," **omnia vestri.** Was also kann da dem Menschen fremd sein und die ruhe Innigkeit seiner Freude stören?

Der heilige Gregor sagt es dir:[1]) „Wenn aber dem Menschen die Tugendwerke vielleicht mehr als es frommt von statten gehen, so läßt sein Geist sich leicht zu einem gewissen Selbstvertrauen verleiten; und getäuscht durch die Voreingenommenheit für sich selbst wird derselbe auf einmal durch das Einschleichen der Sünde getrübt. Deshalb wird weiter hinzugefügt: (Klagelieder des Jeremias c. 4.) und ihr Angesicht ward schwärzer als die Kohle. Denn nachdem die Seele in der Übung von Tugenden geglänzt hat, fällt sie, da sie nach dem Verluste der Gerech-

---

[1]) Moral. lib. 32. c. 17.: Sed plerumque dum virtutum opera etiam plus quam expedit prosperantur: in quandam suam fiduciam mens adducitur et decepta praesumptione propria repente peccato surripiente fuscatur; unde recte subjungitur (Thren. 4.): denigrata est super carbones facies eorum. Nigri enim post candorem fiunt; quia amissâ Dei justitiâ, cum de se praesumunt, in ea etiam quae non intelligunt peccata dilabuntur: et quia post amoris ignem ad frigus torporis veniunt, extinctis carbonibus praeferuntur. Nonnunquam enim dum timotem Dei per sui fiduciam deserunt, etiam frigidis mentibus frigidores fiunt.

tigkeit Gottes von sich selber voreingenommen ist, auch sogar in Sünden, von denen sie keine Kenntnis früher hatte; sie wird so gerade deshalb schwärzer als verlöschte Kohlen, weil das Feuer der Liebe Gottes sie verlassen hat und der bittere Frost der Kälte an die Stelle getreten ist. Denn nicht selten wird eine solche Seele, wenn sie im maßlosen Selbstvertrauen die Furcht Gottes verläßt, kälter selbst als die kalten Seelen."

Das ist die Quelle aller Bitterkeit in der Seele; aus sich heraus und in sich selber den Weg finden wollen unter den ungezählten Kreaturen und ihren Verhältnissen zum Ewigen. „Im Meere ist Dein Weg, o Gott, und Dein Pfad geht durch ungemessene Wassermengen." **In mari via tua, Deus, et semita tua in aquis multis.** Das ist Gott allein eigen, so den Menschen zu führen und sein Herz so zu leiten, daß er nach keiner Seite hin sinkt in den Fluten des wilden Meeres der Zeit, das ihn umwogt; sondern daß alles ihm gleichmäßig dient und beisteht. „Bitterkeit," sagt Thomas,[1]) „kommt von Mißmut und verzweifelnder Trägheit." Wenn die Seele sich von den Geschöpfen treiben läßt, anstatt sie zu treiben; wenn die Stimme der Vernunft und des Glaubens träg abseits liegt und allein der Sinn die bestimmende Kraft ausübt; wenn sie unmutig, faul „abfällt von der Furcht Gottes" wie hier Gregor sagt; — dann, ja dann beginnen die Bitterkeiten der Seele und das arme Herz muß sie alle durchkosten. Es ist an „fremde Gewalten" überantwortet und seine Freude ist nicht die eigene; fremde Kräfte vielmehr freuen sich an ihr und spotten ihrer.

Amnon ward verzehrt von Leidenschaft gegen die Schwester Absolons; — er ließ sich leiten von dieser Leidenschaft; er befriedigte sie! Er hatte nicht erkannt, wo wahre Freude des Herzens zu suchen ist, wo wahre Bitterkeit angetroffen wird. „Im selben Augenblicke, da er begonnen,

---

[1]) S. th. 2. 2. qu. 35. art. 4. ad 3.

seiner Lust zu fröhnen, siehe, da fing er an, Thamar zu hassen mehr, als er sie früher geliebt hatte; und mit Hohn jagte er sie von sich fort." Das war nicht die Freude seines Herzens gewesen, die er für solche gehalten. Bitterkeit ist die Sünde: nichts als Bitterkeit. Sie lehrt, ein Geschöpf über das Maß lieben und alles andere ihm nachsetzen; — mit Notwendigkeit folgt dann die Unruhe des Herzens. Jedes dieser Geschöpfe hat ja etwas Fremdes in sich für das Herz des Menschen.

Denn ein jegliches von denselben besitzt in seiner Natur ein Vermögen nach ganz bestimmter Richtung hin; das Menschenherz aber ist von Natur frei von jeder bestimmten und beschränkten Neigung. Daher die Bitterkeit, daher der Zwiespalt. Daß die Seele nur die Quelle dieser Bitterkeit so recht erkenne! **Cor qui novit amaritudinem animae suae.** Daß sie nur recht klar wisse, wie sie aus sich heraus sich weder erkennen noch sich zu einzelnen Handlungen bestimmen kann; daß sie es nur glaube, was Gregor sagt (**moral. 33, 14.**), wie selbst der erste der unglückseligen armen Geister „es nicht weiß, daß er einzig gegen sich selber wirkt" (**ignorat quod agit contra se**).

„Im Glauben muß die Seele leben;" nicht bloß im Glauben an die geoffenbarten Artikel, sondern im lebendigen Glauben an die Führung der ewigen Weisheit, an das geheimnisvolle Wirken des Ewigen im Innern der Seele. „Geschrieen habe ich zu Dir: rette mich." Das ist der Ruf der Seele: beständige Furcht vor sich selber; Mißtrauen auf die eigene Bestimmung; Anklammern an Gott als an den einzigen Hort. Der Psalmist sagt so treffend: „Dein bin ich; rette mich." Von diesen beiden Punkten hängt die Rettung ab. Wir sind Gottes; aber nicht so, daß wir mit Ihm gleichberechtigt wären in der Selbstbestimmung, sondern vielmehr so, daß wir immer flehentlich zu Ihm rufen müssen, daß wir gar kein Recht Gott gegenüber besitzen, daß wir einfach „seine Lämmer sind und die Schafe seiner

Weide". Ihm gehören wir und selbst daß wir zu Ihm flehen, das giebt Er ein, das verursacht Er.

Hier ist das „Verborgene", wovon der Psalmist so häufig spricht; das „Verborgene", von wo aus wir schreien „inmitten von Sturm und Wetter" und von wo aus inmitten der Versuchungen Friede und Freude in unser Herz fließt; — hier sind die „Finsternisse in dem geheimen Wirken Gottes in der Seele", in denen der Herr sich abschließt, denn Er „allein kennt das menschliche Herz und was im Menschen ist"; hat Er es doch gemacht; — hier ist „der heilige Tempel, von dem aus Er unsere Stimme hört".

Da fliehe hin meine Seele; — und du wirst erkennen die Bitterkeit alles dessen, was außerhalb der Bestimmung und des Willens Gottes steht. Da findest du deine wahre Freude, ohne die unerwartete Dazwischenkunft eines „Fremden" fürchten zu müssen. Denn wer sollte da stören, wo die Seele in ihrem Innern von Gott geführt und bestimmt wird. Mag kommen was wolle; fremd ist da nichts. Denn wohindurch der Herr auch immer führt; überall besteht seine Kreatur; überall vollzieht sich, was im Gleichmaß seiner Ewigkeit bereits steht; überall ist dein Wohl der Endzweck. „Ich weiß im Mangel zu leben und Überfluß zu haben, in allem bin ich unterrichtet," sagt eines dieser Herzen, das da „kannte die Bitterkeit der eigenen Seele, ihre Schwäche und Hinfälligkeit und in dessen Freude deshalb sich nichts Fremdes mischte". Obgleich „dreimal mit Ruten geschlagen, einmal gesteinigt, dreimal im Schiffbruche, Tag und Nacht in der Tiefe des Meeres, in Arbeit und Mühsal, in zahlreichen Nachtwachen, in Hunger und Durst, in Fasten, Kälte und Nacktheit, in Angst und Not von allen Seiten;" — konnte Paulus doch seine Freude im Herzen ungemischt genießen; er konnte fortwährend preisen den „Frieden Christi, der alle Sinne überragt"; er konnte ausrufen: „Das Reich Gottes ist Friede, Gerechtigkeit und Freude im heiligen Geiste."

Der Ewige mißt alles nach seiner ewigen Gerechtigkeit gleichmäßig ab. Er hat die Kreatur und ihr Vermögen bei sich in seiner allwaltenden Kraft und führt den Auserwählten sicher mitten durch das Meer der Zeit; und in endlosen Wassern ist Ihm sein Pfad bekannt. Steigen die äußeren Leiden, so vermehrt Er nicht selten das Wonnegefühl im Innern des Herzens. „Ich freue mich und ich bin überströmt von Freude in allen meinen Trübsalen," sagt der Apostel. Und schickt Er Wasser der Angst und Not in das Innere (**intus angustiae**), Leid und Trübsal außen, so ist doch unter der im Innern der Seele waltenden Bestimmung Gottes die Festigkeit der Seele, ihr selber unbewußt, so stark und ihr Friede so groß, daß das Gefühl der Freude über den errungenen Sieg später um so größer sein wird. „Niemals mischt sich in ein solches Herz etwas Fremdes;" alles was ihm geschieht, ist eingetaucht in die Ewigkeit; nur geoffenbart wird es in der Zeit. „Ich habe vollführt mein Urteil," sagt der Herr, „aber so, daß in allem immer die Gerechtigkeit gewahrt worden ist": **feci judicium et justitiam.** Nie geschieht etwas gegen die Substanz und gegen die Vermögen des Geschaffenen. Vielmehr wirkt Gott im Geschöpfe so, daß Er demselben zuvor von seiner Ewigkeit aus das Vermögen zu eigen giebt und so das Geschöpf nun selber wirkt. Das ist die Gerechtigkeit, von der David sagt: „**Justitia tua, justitia in aeternum;**" in dieser Gerechtigkeit gegründet findet das Herz niemals etwas „Fremdes" in dem, was von Gott kommt; Freud' und Leid, Hoffnung und Furcht, Liebe und Haß hat nur deshalb Wert für dasselbe, weil all dies abgemessen ist in der Ewigkeit von der barmherzigen Liebe; in allem strahlt durch ein Strahl jener göttlichen Freude, von dem gesagt wird: Cor quod novit **amaritudinem animae suae; in gaudium ejus non ingreditur extraneus.** Ein solches Herz geht zwar vorüber; aber sein Pfad bleibt hellglänzend hinter ihm durch die besonderen Schickungen hindurch bis in Ewigkeit. **Singulariter**

sum ego, donec transeam. Der Neid berührt es nicht, wenn andere anders geführt werden; denn es weiß, daß jede Seele eben ihren besonderen Platz in der Seligkeit hat. Die Leidenschaften erschüttern wohl; aber ein solches Herz ruht im lebendigen Glauben und sagt: In pace in idipsum dormiam et requiescam. Die ewige Ruhe wirft bereits ihre Schatten in dieses Herz, das seine Freude hat am eigenen endlichen Wohle und an jener Herrlichkeit und Allmacht, die da allein das eigene Wohl der verlangenden Seele geben kann. —

Es erübrigt noch die Zerlegung des Textes und die Anwendung des Gesagten speciell auf den freien Akt.

372. Zergliederung des Textes.

Einen eigentlichen Beweis giebt Thomas in diesem Artikel nicht. Er bezieht sich dafür auf den Artikel 9 (cf. cap. 9). Sein Vorgehen ist folgendes:

Gott kennt nicht nur alles, was thatsächlich Sein hat, sondern auch alles, was in seiner Macht oder im Vermögen der Kreatur ist; wies dies im Art. 9 nachgewiesen worden; —

Von dem aber, was in der Macht Gottes oder im Vermögen der Kreatur sich befindet, ist manches kontingent und für uns zukünftig; —

Also kennt Gott das kontingent Zukünftige.

Da erhebt sich allsogleich eine Frage. Im Art. 9 hatte Thomas gesagt, daß jenes, was von Gott oder von der Kreatur ausgehen kann, also sich in der Macht Gottes oder im Vermögen der Kreatur findet, ohne jedoch jemals thatsächlich Sein zu haben; daß dies von der scientia simplicis intelligentiae erreicht werde. Es fragt sich also hier: Führt Thomas die Kenntnis des zufällig Zukünftigen auf die scientia visionis zurück oder auf die scientia simplicis intelligentiae? Das erste scheint angenommen werden zu müssen, weil es sich um das handelt, was einmal sein wird

und Thomas im neunten Artikel ausdrücklich behauptet: quaedam licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt vel erunt; et omnia talia dicitur Deus scire scientia visionis. Dagegen spricht für die zweite Annahme, für die scientia simplicis intelligentiae, der Umstand, daß eben etwas gewußt werden soll, insoweit es nicht ist: contingentia nobis futura, insoweit eben etwas für uns noch nicht ist.

In Wahrheit präcisiert der heilige Lehrer durch diese seine Ausdrucksweise in wenigen Worten den Standpunkt der Frage. Es gilt nicht einfach nachzuweisen, daß Gott kennt, was einmal sein wird; dieser Nachweis ist im Art. 9 geliefert worden. Vielmehr wird danach gefragt: 1) Wie ist es möglich, daß Gott das, was ihm thatsächlich gegenwärtig ist, als kontingent erkennt, da doch jenes, was als im thatsächlichen Sein befindlich erkannt wird, zugleich mit der Notwendigkeit behaftet erscheint, nicht zugleich nicht sein zu können. Es trägt somit die höchste Notwendigkeit, die nämlich des thatsächlichen Bestandes, kraft deren das was einmal ist nicht als Nicht-Sein bezeichnet werden kann; wie also kann Gott es als etwas Kontingentes erkennen? Und 2) wie erkennt Gott dieses Kontingente, daß es für uns etwas Zukünftiges ist; wie erkennt Er also, daß es mit Beziehung auf uns nicht thatsächlich sei.

Diese beiden Fragen beantwortet der Fürst der Schule in der folgenden Auseinandersetzung; und damit beantwortet er zugleich die erste von uns gestellte Frage. Seine Antwort formuliert sich in folgenden Sätzen:

I. Thomas bestimmt zuvörderst das unentbehrliche Element oder die conditio sine qua non für jedes Wissen. Den Gegenstand jeglichen Wissens muß irgendwelche Notwendigkeit begleiten; und diese Notwendigkeit der Verbindung zwischen dem Wissen und dem entsprechenden Gegenstande ist um so größer und tiefer, je zuverlässiger und sicherer die Kenntnis ist. In unserem Falle ist diese Notwendigkeit eine

schlechthin undurchbrechbare. Es ist, wie bereits öfter hervorgehoben, die Notwendigkeit, welche im einmal bestehenden thatsächlichen Sein liegt, die Notwendigkeit des Widerspruchssatzes, daß nämlich etwas nicht zugleich sein und nicht sein kann. Thomas führt als Beispiel an die Gegenwart der Dinge, insoweit sie vom Sinne des Gesichts erreicht werden. In der That sagen wir ja auch, wenn wir etwas als unfehlbar gewiß bekräftigen wollen: ich habe es selbst gesehen.

II. Wie erscheint nun dieses selbe Sein, was nach seinem thatsächlichen Bestande als gegenwärtig und somit als mit der denkbar höchsten Notwendigkeit behaftet von Gott geschaut wird; wie erscheint es Gott zugleich als ein „kontingentes?" Er erkennt es als „kontingent", so ist die Antwort, weil Er die Art und Weise durchdringt, wie es in seiner nächsten (kreatürlichen) Ursache enthalten ist und aus derselben hervorgeht. Schaut nun Gott das Vermögen insofern es etwas Kontingentes ist, d. h. seiner Natur nach zu keiner voll bestimmten Wirkung notwendig hinneigt *vermittelst der scientia visionis*? Das ist ganz unmöglich. Denn wenn auch das Vermögen, soweit es subjektiv der einzelnen Substanz angehört und ein Glied derselben ist, von der scientia visionis erfaßt wird, so kann es doch in der Beziehung auf bestimmte Wirkungen von dieser scientia visionis nicht erreicht werden.

Zur Wissenschaft gehört von seiten des Gegenstandes Notwendigkeit und Bestimmtheit. Was sein kann oder nicht sein kann, ist insoweit kein erkennbarer Gegenstand. Solche kontingente Ursachen aber schließen gerade in der Beziehung auf ihre Wirkungen Notwendigkeit *aus* und Kontingenz dem Wesen nach *ein*. Diese Ursachen sind also als Ursachen vielmehr der scientia simplicis intelligentiae zugehörig. Gott schaut dies in Sich: diese Ursachen ahmen sein Wesen in der Weise nach, daß aus ihnen die Wirkung hervorgehen kann oder nicht; daß sie in ihrer Natur nicht zu einer

Wirkung notwendig bestimmt sind. Darin erkennt Er also das „Kontingente" der einzelnen Wirkungen, die Ihm in ihrem thatsächlichen Sein gegenwärtig sind.

III. Da aber unsere Vermögen gerade *für uns* in erster Linie kontingent oder von kontingenten Ursachen in uns abhängig sind, so erkennt damit Gott zugleich diese Wirkungen als *für uns* zukünftige, die nämlich in einem gegebenen Augenblicke für uns noch nicht thatsächlich sind.

IV. Gilt nun das „**nondum determinatum ad unum**", also die Kontingenz, nicht einzig und allein von den nächsten, den geschöpflichen Ursachen, sondern auch mit Rücksicht auf die erste und höchste Ursache, den *göttlichen Willen*? Das leugnet Thomas ganz ausdrücklich am Ende des Artikels. Er sagt da, „daß von den betreffenden Wirkungen das „kontingent" und das „zukünftig" ausgesagt werden könne, wenn sie im Verhältnisse zu ihren *nächsten Ursachen* genommen werden;" **sunt futura contingentia suis causis proximis comparata**; nicht aber wenn sie auf den göttlichen Willen bezogen werden. In letzterem sind diese Wirkungen vielmehr in der Weise determiniert, daß sie kraft des göttlichen Willens von ihren kreatürlichen Ursachen so ausgehen, daß sie von denselben auch nicht ausgehen können; daß also diese letzteren in ihrer Natur nicht zu einem beschränkten einzelnen Gute hin von vornherein determiniert sind.

Und das betont Thomas mit vollem Recht. Oder will man behaupten, Gott schaue die hier in Frage stehenden Wirkungen, wie das sinnliche Auge schaut; bloß nämlich ihr äußerlich bestehendes Sein? Gewiß nicht. Gott ist Vernunft; Er ist nicht Sinn.

Deshalb muß Er so schauen, daß Er den hinreichenden *Grund* der einzelnen Thatsache sieht, welche Ihm gegenwärtig ist. Bringen nun diese einzelnen Thatsachen den Grund, warum sie gerade so und nicht anders im einzelnen sind, mit sich? Nein; sie bringen vielmehr ganz im Gegenteil als erkennbar mit sich, daß sie auch anders sein können. Gott

kann also nur in Sich diesen Grund schauen für das einzelne als einzelnes, in seinem **esse**, wie Thomas sagt; in seinem **velle**, wie er an anderen Stellen sich ausdrückt. Er schaut sie, sagt er, „insoweit sie nicht nur in ihren Ursachen sind, sondern insoweit ein jedes in sich selbst thatsächlich besteht, **prout sunt in suo esse.**"

V. „Die Ewigkeit mißt nicht nur das Wissen Gottes, sondern auch das Sein." Da aber das Sein, in welchem die fraglichen Wirkungen thatsächlich bestehen (**prout sunt in suo esse**), vom göttlichen verursacht ist, so schaut Gott in der Ewigkeit zugleich alles geschöpfliche Sein, soweit es thatsächlich ist. Das göttliche Sein ist nun auch der göttliche Wille. Also schaut Gott den Grund aller geschöpflichen einzelnen Wirklichkeit in seinem Willen vermittelst der Ewigkeit.

Thomas faßt die Lehre auf das schärfste zusammen: **Unde omnia quae sunt in tempore sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes; sed quia intuitus ejus fertur super omnia ab aeterno prout sunt in sua praesentialitate.** Welche **rationes rerum** hat Gott bei Sich? 1) Die kontingenten rationes, die geschöpflichen Vermögen und Substanzen kennt Er und Er hat bei Sich die Kraft, sie zu bethätigen; — danach erkennt Er die betreffenden Wirkungen als „kontingente" und „zukünftige" **suis proximis causis comparata**; und 2) hat Gott bei Sich sein Sein und seinen Willen, die nicht kontingente Ursachen sind; die aber mit solcher Vollkommenheit wirken, daß sie die Kontingenz in den nächsten Ursachen bewahren oder vielmehr zugleich verursachen. Insoweit die Dinge vom Sein Gottes ausgehen und im Willen Gottes begründet sind, sind sie stets unter seinem ewigen Blicke gleichmäßig gegenwärtig.

„Und so ist es offenbar, daß die kontingenten Dinge unfehlbar von Gott erkannt werden, inwieweit sie gemäß ihrer Gegenwärtigkeit dem göttlichen Anblicke unterworfen sind;

und doch bleiben sie kontingent und zukünftig, inwiefern sie in ihren nächsten (kontingenten) Ursachen enthalten sind." Wenden wir diese Lehre noch im besonderen auf den freien Willen an.

373. Der dreizehnte Artikel und der freie Wille.

I Freiheit im Schöpfer.

I. Wie verhält sich die Ewigkeit zum freien Willen?

II. Worin liegt die freie Bestimmung im Willensakte selber?

III. Welches ist die Verbindung des göttlichen Willensdekretes mit dem freien Akte?

Aus der Beantwortung dieser drei Fragen wird sich ergeben, wie der wirkende Einfluß des göttlichen Willens weit entfernt davon, der Freiheit schaden zu können, dieselbe vielmehr vollendet.

I. Wie verhält sich die Ewigkeit zum freien Willen?

Auf die Bedeutung dieser Frage ist bereits im achten Kapitel, als von der Wirksamkeit des göttlichen Wissens die Rede war, hingewiesen worden. Die Gegner möchten die **scientia simplicis intelligentiae** allein als am Wirken Anteil habend gelten lassen; und zwar soll sie dem göttlichen Willen die leitende Richtschnur, dieser aber das unmittelbare Princip des Wirkens sein; die **scientia visionis** hätte dann bloß das Hervorgebrachte zu schauen.

Wir bemerkten damals, mit dieser Annahme sei eine Freiheit beim Wirken überhaupt nicht vereinbar und noch weniger eine dem Geschöpfe innewohnende Freiheit. Die **scientia simplicis intelligentiae** hat zum Gegenstande das Notwendige; nämlich alles, was innerlich möglich ist, nie aber sein wird oder ist oder war. Der Wille ist an sich betrachtet eine blinde Potenz, die mit Notwendigkeit zum Guten hinneigt. Es besteht also nach dieser Anschauung in den Principien des Wirkens keine Freiheit; folglich kann auch in den Wirkungen eine solche nicht sich vorfinden.

Gewinnt nun die Freiheit im Princip des Wirkens einen Platz, wenn die auf das Einzelne gehende scientia visionis als die eigentlich wirksame Ursache angenommen wird? Gewiß; und zwar vermittelst der Ewigkeit.

Die Gegner vernachlässigen bei allen ihren Erörterungen der Freiheit immer den einen notwendigen Punkt, welchen Thomas jedesmal hervorhebt, wenn er von der Freiheit spricht. Sie legen höchst einseitig das Hauptgewicht auf eine gewissermaßen mechanische Selbstbewegung und Selbstbestimmung und vergessen dabei den Umstand, daß eine Selbstbestimmung nur dann besteht, wenn der Grund derselben im Wollenden ist. Gerade dieser Grund aber, der innerhalb des freien Aktes als eines Aktes sein muß und nicht bloß im allgemeinen innerhalb des Seins oder der Person des Wollenden, kommt von der Vernunft. Thomas sagt dies in den vielfachsten Wendungen: causa libertatis est in ratione; radix actus liberi est ratio. Dabei ist jedoch wohl zu bemerken, daß es sich nicht um einen allgemeinen Grund handelt, wie etwa die Wesensform „Mensch" der Grund für das Menschsein des einzelnen Menschen ist, sondern es handelt sich um den Grund des freien Aktes als eines einzelnen freien Aktes, der als solcher nichts mit einem anderen gemein hat; es handelt sich um den Grund, warum im einzelnen Falle lieber das gewählt worden ist, als jenes.

Deshalb betont Thomas ebenfalls an zahlreichen Stellen: Der freie Akt sei weder Wille allein noch allein Vernunft; er sei die thatsächliche Verbindung beider; er sei gleichmäßig das edelste Erzeugnis beider Potenzen; es gäbe kein Vermögen der Freiheit im eigentlichen Sinne, sondern Freiheit sei immer Akt.

Natürlich kann bei solcher Auffassung die scientia simplicis intelligentiae als nächst leitende Richtschnur gar nichts helfen. Denn sie hat zum Gegenstande, was sein kann; hier aber wird nach dem Grunde im einzelnen gefragt, warum

etwas Thatsächliches so ist und nicht anders. Von diesem Grunde hängt die specificatio und somit das Sein des freien Aktes ab; er kann nur von der scientia visionis kommen.

Und wie kommt er von dieser? Nur so, wie es der Natur Gottes entspricht, der da die Freiheit dem Wesen nach ist, also nach außen gar nicht anders als frei wirken kann. Es muß die innigste Verbindung bestehen zwischen Vernunft und Wille; zwischen dem Grunde des freien Aktes und der Bewegung selber oder der Hinneigung, der Bestimmung zu selbem. Beim Menschen hat diese Verbindung ihre tiefere Grundlage wohl in der einen menschlichen Substanz; es bestehen jedoch zwei voneinander getrennte Vermögen. Es kann also geschehen, daß der Willensakt in seiner Richtung sich vom inneren Grunde entfernt, daß er von dem Grunde der Selbstbestimmung abfällt.

Das kann bei Gott, der die Freiheit mit Notwendigkeit ist, nicht stattfinden. Hier ist das Band zwischen Willen und Wissen ein unzerreißbares. Die Ewigkeit besagt, daß das thatsächliche Sein des göttlichen Willens kein anderes, sondern ein und dasselbe ist wie das des göttlichen Wissens und daß Gott nur Er selbst ist, unzugänglich aller Vollendung von außen her. Sie besagt gerade, daß in Gott das Wirken nur ein freies sein kann. Denn sie ist nichts anderes als das göttliche thatsächliche Sein, insoweit es Sich selbst, seinen Willen, sein Wissen gleichmäßig und ohne Möglichkeit eines Wechsels auffaßt. Da ist die Wechselwirkung von Wissen und Willen, wenn es erlaubt ist, sich so auszudrücken oder genauer die Einheit von Wissen und Willen mit Beziehung auf das Einzelne eine unendlich innige und unsagbar notwendige.

Nicht die Ewigkeit wirkt! Nein; die Ewigkeit besagt nur, daß die Wirkung dem Wissen und dem Willen und dem Sein Gottes entspricht. Sie mißt auf Grund der einfachsten Auffassung des göttlichen Seins die Wirkungen. Sie

geht in keiner Weise nach außen und es folgt ihr außen auch nichts. Das Wissen aber wirkt 1) gemäß dem Grunde, den es in sich enthält; und 2) gemäß der Willensbestimmung, mit der es in der Ewigkeit eins ist. Die Form des einzelnen Gewirkten entspricht dem im Wissen enthaltenen Grunde, der Idee. Daß das Wissen sich im einzelnen Falle hinneigt zu diesem und nicht zu jenem; das entspricht der innerlich freien Willensbestimmung in Gott. Daß das Wissen dem Sein nach in der Willensbestimmung ist und die Willensbestimmung im Wissen; daß so der Grund des Wirkens innerhalb des wirkenden Princips ist, immer mit Beziehung auf das einzelne thatsächlich Gewirkte; das liegt in der Ewigkeit. So ist und zwar gerade kraft der Ewigkeit, die Freiheit im Wirken der scientia visionis eine unausbleibliche. Die scientia visionis wirkt gemäß der Willensbestimmung. Sie hat den Grund des einzeln Gewirkten in sich. Dieses letztere geht, weil die scientia visionis es als der bestimmten Zeitdifferenz entsprechend in sich schaut, so wie sie es in sich hat, von ihr aus; und es ist vermittelst dieses Ausgehens der Ewigkeit gegenwärtig. Die Ewigkeit aber besteht auf Grund der Auffassung dieses göttlichen Wirkens als eines dem göttlichen Sein immerdar gleichmäßig entsprechenden und so in diesem als erstem Maße gemessenen.

II. Freiheit im geschöpflichen Willensakte.

II. Worin liegt im geschöpflichen Willen das Moment der Freiheit?

„Die Freiheit ist kein habitus; sie ist keine eigentliche potentia; sie ist ihrer ganzen Natur nach activ;“ sagt Thomas oft. Gott ist wesentlich die Freiheit, weil Er wesentlich Wirken und Thatsächlichkeit ist, sonach seiner Natur nach alle vorhergehende Bestimmung von sich ausschließt.

Von seinem Einwirken allein kann wirklich freies Handeln herrühren. Soweit Er nicht einwirkt, ist das Ge-

schöpf angewiesen auf die ihm innewohnende Substanz oder die ihm eigenen Vermögen; es ist nach dieser Seite hin im voraus bestimmt durch die Richtung der Substanz oder der das Wirken tragenden Vermögen.

Ein geschöpfliches Vermögen wird nur dann unmittelbar Träger freien Wirkens sein können, wenn es von sich aus keinerlei bestimmte Richtung einschließt, welche das Thätigsein zu einem begrenzten Gute hinleitet.

Zweierlei ist also von einem geschöpflichen Vermögen fernzuhalten, das da frei wirken soll. Es kann 1) nicht frei sein wesentlicher Thatsächlichkeit nach. Denn es ist klar, daß es dann kein Vermögen mehr sein würde; es wäre thatsächliche Freiheit und somit wäre seine Natur Thatsächlichkeit und allseitige Unabhängigkeit. Kein geschöpfliches Vermögen kann also den ersten Grund seines thatsächlichen Wirkens in sich tragen, sich selbst unabhängig bestimmen. 2) Es darf ein solch freies Vermögen nicht in seiner Natur nach irgend einer Seite hin von vornherein gebunden sein; wie z. B. der Stein von vornherein fällt und das Auge von vornherein nicht hört, sondern sieht. Denn die Thätigkeit müßte dann dieser beschränkten Richtung folgen, da nichts in anderer Weise thätig sein kann, als wie es Sein und wie es eine Natur hat.

Die Vermögen, welche dem freien Wirken dienen sollen, müssen demnach derart beschaffen sein, daß sie ihrer Natur nach jeden äußeren Einfluß von sich abweisen, der da, bevor der freie Akt im Willen existiert, diesen in seiner Richtung vom Vermögen aus mit Notwendigkeit bestimmen wollte. Der freie Akt darf nur mitten im Thatsächlichsein, mitten in seiner Wirklichkeit den bestimmenden Grund seines Seins in sich tragen; nicht aber darf ein solcher vorher im Vermögen vorhanden sein. Deshalb muß jeder Einfluß der ersten Ursache, welcher der Freiheit dienen, resp. das freie Wirken vorbereiten soll, soweit er auf das Vermögen geht, dieses von allen Bestimmungen vielmehr los-

lösen, es durchaus nach allen Seiten hin indifferent machen.

Das geschieht zuvörderst in der Vernunft, der radix libertatis. Der natürliche Gegenstand der Vernunfterkenntnis bildet hier bereits für den freien geschöpflichen Akt eine sichere Grundlage. Es ist das für alles Einzelne nach Zeit und Ort durchaus indifferente, jeder Bestimmung für das Wirklichsein also entbehrende innere Wesen der Dinge; das da zugleich der in den Dingen selbst gelegene maßgebende Grund für die jedesmalige Seinsstufe der Gattung ist.

Nach dieser Wurzel ist der Anteil zu beurteilen, welchen der Wille selbst an der Freiheit hat. Ist das, was von der Vernunft kommt, der Grund im freien Akte, so kann dieser Akt, soweit er im Willen seinen Sitz hat, nichts anderes sein als die Loslösung von jeder endgültigen Neigung zu einem einzelnen bestimmten Sein. Die Vernunft erkennt den einzelnen Menschen; nicht insofern derselbe einen Grund dafür in sich einschließt, nach Größe, Zeit, Ort ꝛc. dieser Mensch zu sein und nicht jener; sondern sie erkennt den einzelnen Menschen, insoweit derselbe seiner Substanz nach für alles Einzelne indifferent ist; also vielmehr den Grund in sich hat, nicht gerade dieser oder jener bestimmte zu sein.

Der Wille ist aber nichts anderes als die Hinneigung der Vernunft, inclinatio rationis. Also leugnet es der Wille seiner Natur nach geradezu, von sich aus den bestimmenden Grund für etwas in sich zu haben. Was ihm zueignet, ist das Recht, nicht nach einer bestimmten einzelnen Wirklichkeit streben zu müssen und sogar von sich aus nach keiner solchen einzelnen Wirklichkeit, also rein. sich selbst überlassen nach keinem bestimmten Gute streben zu können. Strebt somit der Mensch thatsächlich von sich allein aus nach einem einzelnen Gute, so ist es nicht der Wille, der dieses Streben führt, sondern die Sinnesneigung, die Leidenschaft; der Wille bleibt dann reines, gewissermaßen stummes Vermögen. Und nicht die Vernunft enthält für

dieses Streben den Grund, sondern die Sinnesauffassung; die Vernunft bleibt ihrerseits ebenfalls allein Vermögen, den Grund dafür zu bieten. Die Leidenschaft mit einem Worte leitet dann. Und da die Sinne eine beschränkte Natur haben, so kann ein solches Verlangen der Leidenschaft aus dem wirkenden sinnlichen Vermögen heraus erkannt werden. Wozu der Geizige bei vorgelegtem Geldgewinne sich entschließen wird, ist leicht vorauszuerkennen. Die Leidenschaft oder der Sinn gebietet da. Nicht die Vernunft und der positiv frei bethätigte Wille ist das leitende Princip. Es behält der Wille und die Vernunft von Natur aus nur das Vermögen, leitendes Princip sein zu können; und deshalb ist der betreffende Akt eine Schuld gegenüber dem Willen und der Vernunft.

III. Verbindung des Einwirkens Gottes mit der geschöpflichen Freiheit.

Nun läßt sich auch ohne große Schwierigkeit die Art und Weise der Verknüpfung des geschöpflichen Freithätigseins mit dem schöpferischen freien Wirken andeuten. Die Einwirkung der ersten Ursache kann, wie Thomas hier im ganzen Artikel hervorhebt, die Kontingenz der Ursachen nur stärken; denn sie hat die „rationes rerum bei sich in ihrer Macht"; also hat sie dieselben so bei sich wie dieselben als geschöpfliche Sein haben. Die kontingenten Ursachen haben im Bereiche des Geschöpflichen kontingentes Sein; ein solches nämlich, aus dem die Wirkung folgen kann oder auch nicht folgen kann; also stärkt der schöpferische Einfluß dieses Sein. Was auch immer diesen Ursachen von seiten des letzteren zu eigen wird; das ist für die Natur des Vermögens, gemäß der es von keinem beschränkten Sein bestimmt wird, eine Befestigung und Kräftigung. Wie äußert sich dies in der Vernunft? Wie im Willen?

Was erkennt die Vernunft eigentlich in der Substanz, ihrem natürlichen Erkenntnisgegenstande? Die „differentia"; worin die eine verschieden ist von der anderen; was eine

jede nicht ist. Die geschöpfliche Vernunft erkennt also am Ende eigentlich immer, was ein Ding im Vergleiche zum anderen nicht ist. Bestände bloß eine beschränkte Substanz, z. B. die des Steines, so würde die geschöpfliche Vernunft sie nicht erkennen. Die Substanz des Steines würde wohl als **species intelligibilis** in sie eintreten; aber es wäre der Vernunft nicht möglich, sie sich zu vergegenwärtigen. Es würde kein thatsächliches Erkennen folgen.

Die Vernunft vergleicht das eine mit dem anderen. Daher ist es eine Notwendigkeit, daß sie das Wesen jenes Seins, welches nach keiner Seite hin nichts ist, also keinen Vergleich aushält; sondern über allen Vergleich erhaben, nur positives Sein hat, aus ihren Kräften nicht zu erkennen vermag, sondern nur insofern dieses Sein selbst es ihr verleiht. Jeder Einfluß dieses Seins, also der ersten Ursache, muß demnach für die Vernunft es zur Folge haben, daß ihr im Vergleiche mit Gott, dem reinen Allsein, alles Andere immer mehr als nichts erscheint, als eine Möglichkeit, die nur von Ihm es hat, überhaupt Möglichkeit zu sein.

Danach richtet sich, insofern die Vernunft die **radix et causa libertatis** ist, die Folge, welche der göttliche Einfluß für den Willen haben muß: die Neigung zu nichts Beschränktem, die Abkehr von jedem in sich bestimmten geschöpflichen Einflusse. Das nun bleibt nach dem Akt im Vermögen bestehen. Und dadurch, nämlich durch die Verneinung, daß ein endgültig bestimmendes Element in den geschöpflichen Gütern für den Willen existiert, wird der letztere kontingenter und weiter für die Einwirkung des Schöpfers. Daß dem Willen als Vermögen es auf diese Weise zu eigen wird, die unmittelbare Einwirkung der ersten Ursache aufzunehmen und von ihr in Bewegung gesetzt und bethätigt selbst frei zu wirken, das ist die eigentliche Wirkung von seiten Gottes, die da innerhalb des Willens bleibt.

Der Leser möge sich der schon einmal bei Gelegenheit der **causa instrumentalis** angeführten Worte des heiligen Tho-

mas erinnern: „Also wie sich die Form oder der innerlich formende Grund des Thätigseins verhält zu demjenigen, der aus sich heraus thätig ist; so verhält sich die Bewegung, welche von der Hauptursache ausgeht, zu dem, der nicht aus sich heraus thätig ist, sondern vom Haupteinwirkenden bestimmt wird." **Sicut se habet forma completa ad per se agentem, ita se habet motus quo movetur a principali agente ad instrumentum** (27. de verit. art. 4.). Was für den einzelnen Menschen also z. B. die Wesensform „Mensch" ist, das ist für das Bewegliche die Bewegung; nämlich das Formende und Bestimmende.

Davon also daß der Wille einen freien Akt setzt, ist der positiv bestimmende Grund nicht von vornherein im Willen; er müßte ja sonst, da es sich um den vernünftigen Willen handelt, in erkennbarer Weise da sein. Im Willen ist zuvörderst — und dies ist ihm voll zu eigen — die Form, welche ihn abkehrt von den einzelnen Geschöpfen und die entsprechende Neigung, von nichts Beschränktem bestimmt zu werden. Vermöge dieses Eigentums, das freilich auch der Einwirkung von oben in erster Linie gedankt ist, jedoch aber innerhalb des Willens als eines Vermögens stehen bleibt, kann der Wille „warten" inmitten der von den Geschöpfen auf ihn einströmenden Bestimmungen. Sodann ist im Willen die wirkliche Thätigkeit, die Bewegung, — und kraft deren sucht er im Bereiche der sichtbaren Natur nach jenen Einzelnheiten, die zu Gott führen. Er wandelt die Wege Gottes. Aber von dieser Thätigkeit, von dieser Bewegung ist der letzte voll bestimmende Grund (completa forma) nicht in ihm, nicht wie die Substanz „Mensch" im Menschen; sondern anstatt dessen ist in ihm die wirkliche Thätigkeit. Der letzte vollbestimmende Grund davon ist positiv und in aller Bestimmtheit und Dauer einzig und allein im göttlichen Willen.

So muß es der Natur der Sache nach sein. Denn das Willensvermögen muß seiner Natur getreu, muß kontingent

bleiben, selbst in der Thätigkeit. Gott aber muß im Gegenteil immer die Bestimmtheit und Thatsächlichkeit selber sein. Was nun von sich aus so in Bewegung ist, daß es die bestimmende Kraft zur Bewegung seiner Natur nach in der Gewalt hat; — das kann von sich aus auch anders in Bewegung sein je nach dem letztbestimmenden Grunde, der forma completa. Was aber die Bewegung endgültig giebt, das muß in sich selber nach jeder Seite hin bestimmt sein. Die Freiheit Gottes besteht darin, daß Er sein eigener Grund ist und von allem Wirken in Sich allein den bestimmenden Grund hat; daß Er wirkt, wie Er will, von außen her aber in nichts beeinflußt werden kann! Die Freiheit des Geschöpfes besteht darin, daß es kraft der göttlichen Einwirkung dem Schöpfer sich frei von jeder beschränkenden Beeinflussung darstellt und unter seiner unmittelbaren Bestimmung selber thätig ist!

So beschreibt das der Psalmist: „Erwarte den Herrn und (unter seiner Leitung und bestimmenden Kraft) bewahre seinen Weg; und Er wird dich erhöhen, auf daß du die Erde besitzest als ein (ohne dein ursprüngliches Verdienst, sondern auf Grund des freien Willens Gottes zu teil gewordenes) Erbe; sobald die Sünder zu nichte gemacht sein werden, wirst du schauen." (Ps. 36.)

Mühsam müssen wir jetzt forschen, um der Ehre Gottes gerecht zu werden und in diesem Forschen selber kommt unsere Kraft vom Herrn; aber einmal werden wir schauen Wenn die Sünde von uns besiegt sein wird, dann werden wir sehen, warum Gott uns diesen Weg geführt hat und keinen anderen; dann werden wir das „Verborgene" schauen, indem Er uns wie in einem „Zelte" beschützt hatte (Ps. 26). Das „Heim" wird nicht mehr als Geheimnis, sondern offen vor uns liegen, der wunderbare göttliche Wille nämlich, von welchem aus die Geheimnisse der Kraft und des Lichtes in uns gewaltet haben. Singulariter sum ego donec transeam; wenn wir dort beim Vater aller Herrlichkeit sein werden, da werden wir uns nicht mehr „allein, arm, hilf-

los“ vorkommen, sondern als Kinder des Reiches an jener Herrschaft Anteil haben, „die uns bereitet war vor dem Beginne der Zeiten.“

374. Vollendung der geschöpflichen Freiheit durch den göttlichen Willensbeschluß.

Aus dem allem geht die Unmöglichkeit hervor, daß Gottes Einwirken, so tief es auch immer gehe, der Freiheit hinderlich sein könne. Vielmehr ist notwendigerweise das Gegenteil der Fall. Je tiefer das Einwirken Gottes greift, desto weniger haben die beschränkten Güter ein Recht, den Willen zu bestimmen; desto mehr ist es dem Willen zu eigen, von jedem einzelnen Gute als einem endgültig bestimmenden sich abzuschließen; desto indifferenter wird er also.

Das entspricht ganz dem Charakter der ersten Ursache. Oder wirkt dieselbe so, daß ihr Einwirken auf etwas Vorausgehendem als dem von vornherein bestimmenden Grunde fußt? Das ist unmöglich. Außer dieser ersten Ursache ist ja nichts. Es kann also auch nichts, was außerhalb ihrer ist, eine Voraussetzung für ihr Wirken bilden. Sie selbst aber ist das reinste, einfachste Sein; ein Sein, das eben nur und in unendlich reiner und unteilbarster Weise thatsächlich ist. Also findet sie auch in Sich selber nichts, was ihr Wirken im voraus binden könnte. Zudem ist zur Bestätigung alles dessen ihr Maß die absolute Gleichförmigkeit selber, was da nach allen Richtungen hin jegliches Vor und Nach in jeder Beziehung ausschließt; die Ewigkeit ist das göttliche Sein selbst als durchaus gleichförmiges und mit sich durchaus identisches.

Es kann also das unmittelbare Einwirken und Bestimmen Gottes für das Willensvermögen nur die Folge haben, daß die Loslösung von allen Banden mit den Geschöpfen als etwaigen endgültig bestimmenden Gütern, vollendeter wird; daß auch von seiten des Vermögens, das da mit der menschlichen Substanz und deren Seinsbedingungen naturgemäß

verknüpft ist, nun in immer höherem Grade nichts vorhergeht, was den freien Akt beeinflussen könnte; daß also derselbe immer mehr gottähnlich erscheint. In Gott freilich ist diese Loslösung von allem anderen Sein eine innerlich notwendige, wesentliche; Er ist seiner Natur nach bestimmte Thätigkeit ohne irgend ein beschränkendes Vermögen. Dagegen bleibt das Willensvermögen, so sehr es auch in seiner Indifferenz durch die gratia sufficiens vollendet wird, immerdar Vermögen, auf Gott allein also als den vollendenden Grund angewiesen, in sich betrachtet dem Fallen ausgesetzt.

So kann Augustin schreiben[1]): „Je freier der Wille ist, desto gesünder; und er ist desto gesünder, je mehr er der göttlichen Gnade unterworfen ist." Und von seiten Gottes[2]): „Er hat mehr die Willen der Menschen in seiner Hand, wie die Menschen ihren eigenen Willen; ebenso wie der Wille durch die Herrschaft über sich selbst sich nicht die Freiheit nimmt."

Ebenso Gregor der Große[3]): „Das Gute, was wir thun, gehört Gott an und uns: Gott auf Grund der zuvorkommenden Gnade; uns, weil dieser Gnade der Wille folgt."

Und[4]): „Der freie Wille wird in den Auserwählten

---

[1]) De cor. et grat. c. §. et ep. 83. Voluntas tanto liberior, quanto sanior; et tanto sanior quanto divinae gratiae subjectior.

[2]) L. c. c. 14. Sicut voluntas ratione dominii in suos actus non sibi eripit libertatem, ita multo minus Deus, qui magis habet in potestate voluntates hominum quam ipsi suas.

[3]) Moral. lib. 33. c. 20. Bonum quod agimus est Dei et nostrum. Dei per praevenientem gratiam, nostrum per obsequentem liberum arbitrium.

[4]) Moral. l. c. Liberum arbitrium in bono formatur electis, cum eorum mens a terrenis desideriis gratia aspirante suspenditur.

zum Guten geformt, daß er vermittelst der Gnade von dem Verlangen nach beschränkten Gütern getrennt wird."

Prosper:[1]) „Die Gnade zerrüttet nicht die Freiheit, sondern bauet sie auf." „Der Beistand der Gnade Gottes ist die Befestigung des Willens."[2])

Bernardus schreibt im nämlichen Sinne:[3]) „Die Gnade nimmt den Willen nicht fort, sondern erhebt ihn."

In den „Rekognitionen" des Papstes Klemens I. findet sich folgende Stelle. Simon der Magier hatte dem heiligen Petrus den Einwurf gemacht, daß er die Willensfreiheit zerstöre:[4]) „Denn," sagt er, „was Gott will, daß es sei, das ist; und was Er nicht will, daß sei, das ist nicht." Darauf erwidert Petrus: „Du bist in Unwissenheit darüber, Simon, und zwar in großer Unwissenheit, in welcher Weise der Wille Gottes in den einzelnen Dingen geschieht. Denn manches will Er, es solle so sein, daß es nicht anders sein könne als so wie Er es festgestellt; und dafür sind keine Strafen und keine Belohnungen ausgesetzt. Anderes aber will Er so, daß es im Vermögen des Wollenden liege, es könne auch anders sein wie der Wollende es

---

[1]) Respons. ad cap. Gall.: Gratia non abolet, sed adolet liberum arbitrium.

[2]) Contra Collator. c. 38.: Opitulationes gratiae divinae sunt stabilimenta voluntatis humanae.

[3]) De gratia et lib. arb.: Gratia non aufert voluntatem, sed transfert.

[4]) III. Recognit. S. Clementis: Quia, inquiebat (Magus), quod Deus vult esse, est, et quod Deus vult non esse, non est. Ignoras, Simon, et valde ignoras, quomodo in singulis quibusque voluntas Dei sit. Quaedam enim voluit ita esse, ut aliud esse non possent quam id, quod ab ipso instituta sunt, et his neque praemia, neque supplicia statuit. Ea vero, quae ita esse voluit, ut in sua potestate habeant agere quod velint, his pro actibus et voluntatibus suis statuit, ut aut remunerationes mereantur aut poenas.

will und da hat Gott Belohnungen versprochen oder Strafen angedroht."

Wir wissen sehr wohl, daß das citierte Werk nicht von Klemens ist; aber wir wissen auch, daß es aus dem Ende des zweiten oder dem Beginne des dritten Jahrhunderts stammt und daß es, abgesehen von den Ebionitischen Irrtümern, in seinen Berichten viel Wahres enthält. Wir führen die Worte nur an, damit nicht immer gesagt werde, die ganze Frage sei nach der modernen Fassung erst seit Molina diskutiert worden. Die Frage war dem Altertume bekannt; und wer den eigentlichen Sinn dieser hier gegebenen Antwort auf die Einwürfe des Simon verstehen will, der möge sie vergleichen mit den aus dem Areopagiten hier bereits citierten Stellen und mit jenen anderen, welche wir in der „**areopagitica**" aus Dionysius über die geschöpflichen Vermögen (**cap. 3.**) beigebracht haben.

Es war doch so leicht für den heiligen Petrus (lassen wir den Namen einmal, es kommt darauf nicht viel an; am Ende spricht doch die **praesumptio** dafür, daß die Worte des Apostelfürsten der Wahrheit gemäß berichtet sind, denn so kurze Zeit nach dem Ereignisse hätte es wohl Mittel gegeben, den Berichterstatter der Unwahrheit zu überführen und wäre dann der ganze Zweck seiner Arbeit verloren gewesen, wenn man ihm hätte nachweisen können, es sei erwiesenermaßen unwahr, was er berichte); es wäre leicht gewesen, das Argument zu lösen und zu sagen, Gott sehe den Willen der Menschen voraus! Aber nein; die Antwort hält den souveränen Willen Gottes, der im Einwurfe liegt, offenbar fest und beruft sich gleichwie Thomas darauf, Gott wirke einiges so, daß es aus seiner nächsten Ursache mit Notwendigkeit hervorgehe „und nicht anders hervorgehen kann" wie aus dem Feuer die Wärme; Anderes aber wirke Er so, daß in der handelnden nächsten Ursache das Vermögen (**potestas**) bleibt, auch anders oder gar nicht zu wirken. Das ist aber gerade der **sensus compositus et divisus** der

Thomisten oder wie Thomas hier im Artikel 13. sagt: „contingentes sunt (effectus) suis proximis causis comparati.“

Talem necessitatem habent, sagte Thomas in einer bereits früher angezogenen Stelle (S. th. I. qu. 19. art. 8. ad 3.) qualem Deus vult habere; scilicet vel absolutam, vel conditionalem tantum; et sic non omnia sunt necessaria absolute.

Alle diese Zeugnisse geben nur immer wieder in anderen Wendungen den Beweisgrund wieder: Jede Ursache, die da wirksam ihre Wirkung setzt, zerstört diese Wirkung nicht, sondern vollendet selbe. Der göttliche Wille aber ist die erste Ursache des geschöpflichen Willensvermögens. Also kann derselbe gar nicht in der Verursachung des freien Aktes den freien Willen in seinem Vermögen frei zu wirken zerstören.

Zerstört denn etwa der Weinstock die Kraft der Reben dadurch, daß er ihnen seine Kraft einflößt? Durchaus nicht; er vollendet vielmehr die Reben und die ihnen eigene Kraft. Oder nimmt sich der Wille die Freiheit, wenn er sich zu freier Thätigkeit bestimmt? Jedenfalls nicht. Nun wie wäre es dann möglich, daß Gott, die erste Wurzel der Freiheit, das Vermögen frei zu wirken durch seinen Einfluß zerstörte!

Vielmehr hat Thomas recht, wenn er schreibt: Sicut voluntas potest immutare actum suum in alium (transferre, sagte oben Bernardus), ita et multo magis amplius Deus; jedenfalls kann Gott nicht seinen eigenen Akt in einen anderen verändern; also nur den freien Akt der Kreatur (22. de verit. art. 8.)

Oder wie derselbe heilige Lehrer I. qu. 83. art. 1. ad 3. behauptet: Deus est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut in naturalibus causis movendo eas non aufert, quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias non aufert,

quin actiones earum sint voluntariae, sed hoc potius in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem.

Wir fürchten, durch Anführung weiterer Stellen den Leser zu ermüden. Als allgemeiner Grundsatz kann betrachtet werden, daß die Väter und Kirchenlehrer durch ausdrückliche Worte an zahlreichen Stellen mit der Auffassung der Thomisten übereinstimmen; während die Molinisten noch keine einzige Stelle gefunden haben, in welcher klar und ohne weiteres ihre Lehre ausgesprochen wäre.

Im folgenden Paragraphe wollen wir die Unzulässigkeiten der molinistischen Lehre alle insgesamt kurz zusammenstellen, damit so dem Leser ein entscheidendes Urteil leichter werde.

§. 3.

Die Widersprüche und Unzulässigkeiten in der molinistischen Lehre von der scientia media.

375. Der Unterschied der scientia media vom Semipelagianismus.

Daß zuvörderst die scientia media von den Semipelagianern gelehrt worden ist, gestehen auch die Molinisten zu; und kann dies niemand leugnen, der die Briefe des Prosper und Hilarius an Augustin, sowie sie vor der Schrift „de praedestinatione sanctorum“ in den Ausgaben Augustins stehen, mit Aufmerksamkeit liest. Alle Argumente, welche die Molinisten geltend machen gegen den Thomismus und zu Gunsten der scientia media, werden da von seiten der Semipelagianer angeführt: Removeri omnem industriam tollique virtutes si divina constitutio humanas praeveniat voluntates; sub hoc praedestinationis nomine fatalem quandam necessitatem induci; nostram libertatem laedi

praedicationem, orationem, etc. evadere penitus inutilem etc.*)

Faustus von Rhegium hatte bereits (II. de lib. arb. et gratia cap. IV.) die allgemeine Regel aufgestellt: „Wenn das Vorherwissen nicht geprüft hatte, so entscheidet die Vorherbestimmung nichts", nisi praescientia exploraverit, praedestinatio nil decernit.

Es behaupten jedoch die Molinisten, daß die Semipelagianer die an sich richtige scientia media falsch gebraucht hätten. Worin besteht dieser Mißbrauch nach der Meinung der Molinisten? In folgenden Punkten:

I. Die Semipelagianer behaupteten, die Voraussicht der Zustimmung des geschöpflichen freien Willens sei die Ursache dafür, daß Gott seine Gnade gebe und folgerichtig sei dann der geschöpfliche freie Wille der Beweggrund für die Gewährung der Gnade der Beharrlichkeit und überhaupt für die Prädestination. Die Molinisten aber meinen, das von Gott freigewollte Dekret setze wohl in Gott das Wissen des geschöpflichen Willensbeschlusses vermittelst der scientia media voraus; nicht aber sei das vom Menschen Beschlossene, also z. B. der Entschluß, dem Worte Gottes zu glauben, der bewegende Grund für Gott, die Gnade zu gewähren. Daraus folgt:

II. Die Semipelagianer beginnen das meritum beim Menschen; sie legen in den Menschen das initium salutis.

---

*) Anm. Der heilige Prosper faßt die Einwürfe zusammen in folgenden Versen (in carmine de ingratis):

Hinc vanam insano profertis corde querelam,
Omne opus arbitrii sublatum vociferantes,
Currere currentum, si non et velle volentum est.
Nec vitiis poenam deberi aut praemia laudi.
Si vel naturam obstrictam mala velle necesse est,
Vel nostro ascribi nequeunt bene gesta labori.
Numquid non eadem sapiunt eademque perrorant,
Vestri illi quorum ructatis verba magistri.

Die Molinisten aber weisen das zurück; alles Heil kommt nach ihnen vom Anfange an bis zum Ende in erster Linie von Gott.

III. Bei den Semipelagianern sieht Gott im Menschen voraus sowohl die Zustimmung des Willens als auch daß der Wille aus sich diese Zustimmung leistet und nur für den Fortgang und die Vollendung des Beistandes Gottes bedarf. Das bezeichnen aber die Molinisten als einen Mißbrauch mit der Voraussicht vermittelst der scientia. Der wahre Gebrauch besteht nach ihnen darin, daß Gott wohl von Ewigkeit her erkennt und zwar ohne auf seinen eigenen freien Willen Rücksicht zu nehmen, was der Mensch frei beschließen werde; — aber damit erkennt Er auch zugleich, daß in Ihm, in Gott allein, die Kraft zu diesem Entschlusse ruht, soll derselbe wirklich gefaßt werden; daß seine Kraft also sowohl zum Beginne des Guten notwendig ist als auch zum Fortgange desselben und zu seiner Vollendung.

276. Die Konsequenzen der molinistischen scientia media.

Daraus ergiebt sich allerdings mit Gewißheit, daß der Ausdruck der molinistischen Lehre, soweit sie die scientia media betrifft, sich von den Semipelagianern entfernt. Die Molinisten dürfen insofern mit den Semipelagianern nicht identifiziert werden.

Eine andere Sache ist es aber, zu sehen, ob die nächsten Konsequenzen aus dem Molinismus eines von beiden, nämlich den inneren Widerspruch oder den Semipelagianismus von sich abweisen. Daß Gott in der Pflanze voraussehen könnte, es werde diese oder jene Frucht erfolgen; aber nur vermittelst seiner Kraft; — daß Er in der Sonne voraussehen könnte, sie werde morgen aufgehen, leuchten und wärmen; auch wieder nur durch seine Kraft; — das ist wohl zu verstehen. Aber der freie Akt folgt aus keiner solchen Natur, die schon vor demselben die notwendige Bestimmung

und Beziehung zu ihm in sich enthielte. Er ist thatsächlich nur dieser, der er ist oder er ist nicht. Da ist von einem Elemente nicht die Rede, das da vor dem Akte selber diesen gewissermaßen einschlösse, wie im Ei das Küchlein eingeschlossen ist und das nur noch der Kraft von außen bedürfte, auf daß der Akt wirklich hervorgehe. Eben die innere Willensbestimmung ist der freie Akt.

Was sieht Gott denn eigentlich voraus? Die Entschließung ohne die Kraft, sich zu entschließen? Den freien Akt ohne inneren Grund und ohne Zweckrichtung? Aber der freie Willensakt besteht eben gerade in der bestimmten Beziehung zum Zwecke. Sieht Gott keine solche Beziehung als vom freien Akte ausgehend, so sieht Er keinen freien Akt. Sieht Er in Sich diese Beziehung, als von Ihm herrührend; so geht das Willensdekret in Ihm dem Wissen vorher, wie die Thomisten sagen. Sieht Er den Akt vom Geschöpfe allein aus auf den Zweck gerichtet, so schaut Er den Beginn des Heils, das bestimmende meritum im Geschöpfe und vom Geschöpfe kommend. Schaut er diese Zweckrichtung als in erster Linie von seiner Bestimmung verursacht, so schaut Er auch Sich selbst als die erste Ursache des Heiles; hat dann aber die scientia media nicht nötig.

Die Molinisten werden nicht sagen, der Akt des freien Willensbeschlusses gehe als ein auf einen natürlichen Zweck gerichteter vom Geschöpfe aus und der Schöpfer erhebe ihn zu einem übernatürlichen. Das wäre der denkbar grellste Widerspruch. Jedenfalls handelt es sich um den wirklichen einzelnen Akt als Gegenstand des Vorausseheus; denn es geht dem freien Akte als solchem nichts Potenzielles vorher, aus dem heraus er selber erschlossen werden könnte. Der eine wirkliche Akt wäre also zugleich übernatürlich und natürlich; übernatürlich von seiten Gottes als Zugabe gleichsam und natürlich von seiten des Menschen; er gehörte somit dem Menschen als übernatürlicher und somit verdienstvoller nicht an.

Zudem kann das durchaus nicht zugegeben werden, daß die Semipelagianer von ihrem initium fidei, von ihrem freien Willensbeschlusse als dem primum meritum und dem bestimmenden Grunde für Gott den „Beistand Gottes" ausgeschlossen hätten. Auch sie behaupteten, was „unter dem Beistande der Gnade" der Mensch für einen Willen haben und was er thun werde, das sehe Gott vorher und nach Maßgabe dessen bestimme Er. Das sagt Prosper mit eigenen ausdrücklichen Worten in dem citierten Briefe: Paene omnium par invenitur et una sententia, quâ propositum et praedestinationem Dei secundum praescientiam receperunt, ut ob hoc Deus alios vasa honoris, alios contumeliae fecerit, quia finem cujusque praeviderit, et sub ipso gratiae adjutorio in qua futurus esset voluntate et actione praescierit.

Was also Annatus und mit ihm die Molinisten sagen: Quod Massilienses pugnabant non pro quacunque libertate humanâ, sed pro illa quae sibi sufficeret independenter a Dei auxilio ad dandam causam divinae constitutionis decernentis gratiam et gloriam post finalem exitum (l. c. disp. 4. num. 24.); das ist durch und durch falsch. Die Semipelagianer nahmen ebenfalls an, daß der von Gott vorausgesehene Wille und der dazu gehörige Willensakt als sub gratiae adjutorio stehend geschaut werde.

Auch daß die Berufung zum ewigen Leben in keiner Weise verdient, sondern durchaus ein donum gratuitum sei, wußten die Semipelagianer mit ihrem Irrtum zu vereinigen. Qui autem credituri sunt, schrieb Prosper als die Meinung der Semipelagianer in eben demselben Briefe, quive in eâ fide, quae deinceps per Dei gratiam sit juvanda, mansuri sunt, praescisse ante mundi constitutionem Deum et eos praedestinasse in regnum suum, quos gratis vocatos, dignos futurâ electione, de hac vita bono fine excessuros esse praeviderit. Wenn sie also gratis berufen sind zur ewigen Herrschaft, dann

behauptet Annatus mit Unrecht, es sei von Gott beschlossen worden, ihnen Prediger zu ihrer Bekehrung zu senden, auf Grund des vorausgesehenen freien Entschlusses und **independenter ab auxilio divino.** Ihr wirklicher freier Entschluß zu glauben, war dann nicht das absolut erste Verdienst, dem die Gnade folgte, sondern es war dies schon der gratia geschuldet.

Würde also der Unterschied, welchen die Molinisten zwischen ihrer **scientia media** aufstellen und jener, die von den Semipelagianern verteidigt ward, eingehender geprüft, so möchte sich sowohl infolge richtiger Konsequenz als auch auf Grund dahin bezüglicher Stellen unschwer ergeben, daß derselbe mehr im Ausdrucke als im Inhalte besteht.

Jedoch auch wenn darüber hinweggegangen und die Ansicht der Molinisten darin als richtig angenommen wird, so läßt sich trotzdem nachweisen, daß Augustin und mit ihm nach dieser Seite hin die ganze Väterlehre nicht nur die moderne **scientia media** nicht anerkennt, sondern derselben **ipsissimis verbis** gegenübersteht.

Daß Augustin hier die Väterlehre vertritt, geht aus den Worten des Papstes Hormisdas (**in ep. ad Possessorem episcop. in fine**) hervor: **Quod ea quae sentit Romana ecclesia de gratia et libero arbitrio, ex libris S. Augustini, maxime ad Hilarium et Prosperum cognosci possunt.** Ebenso wurde in den **congregationes de auxiliis** von vornherein als leitender Grundsatz aufgestellt, daß Augustin in seinen Werken die Väterlehre über die Gnade vortrage und somit von ihm abweichen ebensoviel bedeute als im Irrtume sein. Wie verhält sich Augustin zur modernen **scientia media?**

377. Die scientia media der Molinisten und die Väterlehre (Augustin).

Was auch immer Gott vorherweiß, daß Er es verleihen wird, das weiß Er deshalb vorher, weil Er es so in

seinem Willensbeschlusse bestimmt hat; und was Er nicht bestimmt hat in seinem Dekrete, daß Er es gebe, von dem weiß Er nicht, daß Er es geben wird. Das ist die Lehre Augustins!

Gott bestimmt nur solches vorher, wovon Er vorherweiß, wie der freie Wille sich dem gegenüber verhalten, also wie es im Bereiche des Geschöpflichen sein wird; und ist diese Bedingung nicht vorhanden, weiß Er also dies nicht vorher, so bestimmt Gott nicht. Das ist die Lehre der Molinisten.

Der Gegensatz ist durchaus nicht in zu schroffer Weise hervorgehoben. Wir belegen die so angegebene Lehre Augustins mit Stellen und laden den Leser ein, die Bücher **de corrept. et gratia, de bono perseverantiae, de praedestinatione sanctorum** zu lesen; sie sind nicht voluminös. Jedes Wort in diesen Büchern, von denen Papst Hormisdas sagt, daß sie die Lehre der Kirche über die Gnade enthalten, ist eine Bestätigung der hier gegebenen Fassung.

„Auf Grund seiner Vorherbestimmung hat Gott nämlich vorhergewußt, was Er selber thun wollte" (**praedestinatione praescivit Deus, quae fuerat ipse facturus; c. 10. de praed. Sanctor.**). Und später:[1]) „Als da Gott dem Abraham den Glauben der Völker verhieß (**ut esset pater multarum gentium**), so hat Er dies verheißen, nicht weil Er sah, es sei in unserer Gewalt, sondern weil Er es so vorausbeschlossen hatte; Er verhieß, was Er selber thun werde, nicht was die Menschen thun würden."

Die Gegner beziehen sich mit Vorliebe auf **Matth. XI. Vae tibi Coroozain, vae tibi Bethsaïda etc.** Sehen wir, wie

---

[1]) De praed. Sctor. cap. 10. Quando promissit Abraham fidem gentium, non de nostrae voluntatis potestate, sed de sua praedestinatione promissit: promissit enim quod ipse erat facturus non quod homines.

Auguſtin dieſe Stelle behandelt. Er ſpricht darüber im Buche de bono perseverantiae cap. IX.:[1])

„Mit dieſen Worten zeigt uns der Herr in ausgeprägterer Weiſe das Geheimnis ſeiner Vorherbeſtimmung. Werden wir nämlich gefragt, aus welchem Grunde da, wo die Menſchen nicht glauben würden, ſo große Wunder geſchehen ſind; und dort, wo die Menſchen geglaubt hätten, ſie nicht geſchahen, was werden wir antworten? . . . Sicher können

---

[1]) „Vae tibi Coorozain; vae tibi Bethsaïda, quia si in Tyro et Sidone factae fuissent virtutes quae in te factae sunt, olim in cilicio et cinere poenitentiam egissent.“ In his verbis Dominus Jesus altius nobis mysterium suae praedestinationis ostendit. Si enim quaeratur a nobis, cur apud eos tanta miracula facta sint qui ea non fuerint credituri, et apud eos facta non sint, qui crederent si viderent, quid respondebimus? Numquid dicturi sumus quod in libro alio dixi, ubi sex quibusdam quaestionibus paganorum, sine praejudicio tamen aliarum causarum, quas prudens possum investigare, respondi? . . . Hoc certe in Tyro et Sidone non possumus dicere, et in eis cognoscimus, ad eas causas praedestinationis haec divina judicia pertinere, sine quarum causarum latentium praejudicio, tum ista respondere me dixi. Facile quippe est, ut infidelitatem accusemus Judaeorum de libere voluntate venientem, quia factis apud se tam magnis virtutibus credere noluerunt. Sed numquid possumus dicere, Tyrios et Sidonios talibus apud se virtutibus factis credere noluisse aut credituros non fuisse? Ipse Dominus attestatur, quod acturi essent magnae humilitatis poenitentiam si eis facta essent divinarum illa signa virtutum . . . (c. 14.). Quod relicti sunt in massa perditionis Tyrii et Sidonii, qui etiam credere potuerunt, si mira illa signa Christi vidissent. Sed quoniam quod crederent illis non est datum, etiam unde crederent est negatum. Ex quo appareat habere quosdam in ipso ingeni odivinum naturaliter munus intelligentiae, quo moveantur ad fidem si congrua suis mentibus vel audiant verba vel signa conspiciant; ut tamen si Dei altiore judicio a perditionis massa non sunt gratiae praedestinatione discreti, nec ipsa eis adhibentur vel dicta divina vel facta, per quae possent credere, si audirent utique talia vel viderent.

wir bei Sidon und Tyrus dies nicht sagen (daß nämlich dann die Wunder geschehen seien, da vorausgesehen ward, sie würden glauben; wie Augustin bezüglich der Ankunft Christi in den 6. quaest. paganor. gemeint hatte); und hier müssen wir erkennen, daß diese göttlichen Willensbeschlüsse von jener geheimen Ursache der Vorherbestimmung sich herleiten, die ich damals, als ich dies (in den 6. quaest.) antwortete, zu erwähnen . . . . nicht nötig glaubte. (Die bezügliche Stelle ist bereits in diesem Werke besprochen worden.) Leicht ist es, die Ungläubigkeit der Juden anzuklagen, die da von ihrem freien Willen kam und kraft deren sie so großen Wunderthaten den Glauben versagten. Aber können wir sagen, die Tyrier und Sidonier hätten solchen Wunderthaten nicht glauben wollen oder sie hätten in der That nicht geglaubt; während der Herr doch selber ihnen das Zeugnis giebt, sie würden in großer Demut Buße gethan haben, wenn die Wunder Christi vor ihnen geschehen wären . . . . Aber nein! Die Tyrier und Sidonier sind in der Masse der Untergehenden gelassen worden, trotzdem sie geglaubt hätten, wenn sie jene Wunder gesehen. Denn da es ihnen nicht gegeben wurde zu glauben, ist ihnen auch das Mittel versagt worden, um zu glauben. Daraus ist klar, daß manche in ihrem Geiste von seiten Gottes das Geschenk eines gut angelegten Verständnisses haben, kraft dessen sie zum Glauben hinbewegt würden, wenn sie ihrem Geiste angemessene Worte hörten oder dementsprechende Wunder schauten; und trotzdem, da sie auf Grund des geheimen Ratschlusses Gottes kraft der Vorherbestimmung der Gnade von der Masse des Verderbens nicht getrennt sind, wird ihnen auch nicht das Wort verliehen, dem sie glauben würden, wenn sie es hörten; und ebenso geschehen vor ihren Augen nicht jene Wunder, die sie bekehren würden, wenn sie dieselben schauten."

Dabei bemerke man, wie Augustin auch das „munus intelligentiae" ein divinum, ein rein von Gott geschenktes

Gut nennt. Gott ist aber nicht gehalten, wenn Er etwas geschenkt, auch anderes zu schenken, was in jenem keineswegs eingeschlossen ist. So beschließt dann Augustin seine Erklärung:[1] „Denen es gegeben ist, die hören und die thun das Gehörte; denen es aber nicht gegeben ist, die thun es nicht, mögen sie hören (wie die Juden) oder nicht hören (wie die Tyrier und Sidonier)."

Alles führt er somit auf den göttlichen Willen zurück. Ohne diesen kann Gott nichts wissen und nur auf Grund desselben, von dem alles abhängt, kann Er wissen. Das drückt Augustin selbst zudem noch in einer allgemeinen Regel aus (l. c. c. 17.):[2] „Oder werden diese Werke selber nicht etwa als vorherbestimmt bezeichnet? (Jene Werke nämlich, welche auch die Semipelagianer als aus der Vorherbestimmung herrührend bezeichneten; und trotzdem wird durch diese Vorherbestimmung nicht die Ermahnung, exhortatio, zu selben gehindert; denn Gott bestimmt sie vorher und zugleich das Mittel, die exhortatio, durch die sie vollbracht werden). Also sie werden entweder von Gott nicht als reines Geschenk gegeben, und dann weiß auch Gott nicht, daß Er sie geben wird. Giebt Er sie aber und weiß Er, daß Er sie geben wird; wahrlich, dann hat Er auch dies alles vorherbestimmt." Mit anderen Worten: Wozu führt die Annahme, Gott weiß vorher? Dazu, daß Er das Vorhergewußte kraft seines Willens allein vorherbestimmt hat; nicht, daß Er es im Willen des Geschöpfes gelesen.

Die sich aus dieser Stelle ergebende Schlußfolge ist

---

[1]) L. c. Audiunt haec et faciunt, quibus datum est, non autem faciunt, sive audiant, sive non audiant, quibus non datum est.

[2]) An forte nec ipsa dicuntur praedestinata? Ergo nec dantur a Deo aut ea se daturum esse nescivit. Quod si et dantur et ea se daturum esse praescivit, profecto etiam praedestinavit.

gar nicht abzuleugnen. Die beiden Sätze stehen sich kontradiktorisch gegenüber: Nichts Gutes wird von Gott vorhergewußt außer weil und insoweit Er es vorherbestimmt hat; — und: Es giebt irgend ein Gut, das wohl vorhergewußt, aber deshalb doch nicht vorherbestimmt ist für jenen Zustand und unter jenen Bedingungen, in denen es als ein vorhergewußtes besteht. Der erste Satz ist wörtlich der Augustins; folglich ist der zweite, der von der **scientia media** aufgestellte, nicht der Augustins.

Die Lehre Augustins wird jedoch noch ausdrücklicher von einer anderen Seite her erwiesen. Lehren die Molinisten, daß deshalb die Zustimmung des freien Willens im Geschöpfe von Gott als zukünftig gesehen werden müsse, weil dadurch, nämlich durch diese Zustimmung, die Gnade und die Berufung Gottes erst bestimmt und wirksam wird, nachdem sie vorher **indifferens** gewesen? — daß also Gott keines seiner Geschenke und keine seiner Gnade als von sich allein aus wirksam sehe, insoweit ein Geschenk, eine Gnade besteht; — daß somit jede Gnade, insoweit sie von Gott kommt, durch den geschöpflichen Willen verloren und unwirksam gemacht werden kann und nur dadurch das Dekret Gottes ein unfehlbares werde, weil die Bestimmung des Willens als eine zur Wirksamkeit der Gnade notwendige vermittelst der **scientia media** vorausgesehen wird?

Dies muß unbedingt bejaht werden. Diese Lehre der Molinisten findet sich auf allen Seiten ihrer Werke; sie wollen keine Gnade **ex natura sua efficax**, sondern efficax nur kraft der Zustimmung des menschlichen Willens.

Nun schreibt aber Hilarius an Augustin als Lehre der Semipelagianer: „Übrigens behaupten sie, daß, was auch immer den Vorherbestimmten verliehen worden, diese durch den eigenen Willen sowohl verlieren als zurückhalten können. Das wäre aber offenbar eine falsche Behauptung, wenn es wahr ist, daß einige eine derartige Beharrlichkeit erhalten, daß sie nicht anders als beharrlich sein können."

(Ceterum quidquid libet donatum sit praedestinatis id posse et amittere et retinere propria voluntate contendunt. Quod tunc falsum esset, si verum putarent eam quosdam perseverantiam accepisse, ut nisi perseverantes esse non possint.)

Gerade das letztere aber ist die offenbare Lehre Augustins, der ja die Lehre verteidigt, nach dem Sündenfalle sei kraft des Erlösers den Auserwählten die Gnade gegeben worden, kraft deren sie nicht anders als mitwirken können, non posse non operari oder non posse peccare, die also von sich aus die Zustimmung des Willens bewirke; — und gerade darin sieht Augustin den Vorrang der Gnade, die Christus gebracht, vor der im Paradiese; die da bloß das reine posse non peccare mit sich brachte.

Diese Lehre kann jedoch hier nicht weiter begründet und ausgeführt werden; sie gehört ganz speciell zur Gnadenlehre. Für den vorliegenden Zweck genügt, um über die Meinung des heiligen Augustin nicht im unklaren zu sein, die bereits eben berührte Stelle: Quando promisit Deus Abrahae fidem gentium, non de nostrae voluntatis potestate, sed de sua praedestinatione. Promisit enim quod ipse facturus fuerat, non quod homines; quia et si faciunt homines bona quae pertinent ad colendum Deum, ipse facit ut illi faciant quae praecepit, non illi faciunt ut ipse faciat quod promisit..... An forte bona opera gentium Deus promisit Abrahae in semine ipsius, ut hoc promitteret quod ipsi faciunt, non autem promisit fidem gentium quam sibi homines faciunt, sed ut promitteret quod ipse facit, illam praescivit homines esse facturos." (De praed. sanct. cap 9.)

Klarer und entschiedener kann nichts ausgesprochen werden. „Gott weiß voraus den Glauben der Heiden, den Er selber macht; nicht den sich die Menschen machen." „Gott hat nicht verheißen, was im Vermögen der Menschen war, sondern was Er vorausbeschlossen." Kann man sich in

größeren Gegensatz stellen zur scientia media der Molinisten, die eben wollen, daß Gott etwas als bestimmt voraussieht, weil der Mensch die Gnade gebrauchen will oder nicht; keineswegs aber, weil Gott sein Dekret, quod facit, quod praedestinavit, seinen Willen voraussieht?

Worin besteht denn am Ende der Glaubensakt? Doch in der Zustimmung des Willens. Gott verspricht also die Zustimmung des Willens von seiten der „Völker" kraft seiner Vorherbestimmung ganz und gar unabhängig vom Willen des Geschöpfes. Er verspricht, weil er diese Zustimmung facit, weil seine Gnade ex suâ naturâ efficax ist und nicht erst dies wird durch die Zustimmung des Willens.

Ipse et credere operatur, sagt Augustin zu den Semipelagianern, qui universa operatur (l. c. cap. 18 et 19); praedestinati sumus secundum propositum ejus qui universa operatur.

Das credere aber schließt die freie Zustimmung ein. Also Gott wirkt die freie Zustimmung und Er weiß sie nur auf Grund seines propositum; nicht aber weil dieselbe dem propositum oder decretum vorausgeht.

Daß aber dem heiligen Augustin die ganze Frage gegenwärtig war, zeigt er, indem er zu den bereits angeführten Worten: „auf Grund der Prädestination weiß Gott, was Er thun wird" hinzufügt: „Gott kann jedoch auch vorherwissen, was Er nicht verursacht; das sind alle Sünden." (Praescire autem potest etiam quae ipse non facit, sicut sunt quaecunque peccata.) Also was Gott wirkt; das sieht Er vorher allein in seinem Dekret und nicht im mindesten anderswo. Was Er nur vorhersieht, aber nicht wirkt; dafür hat Gott kein bestimmendes Dekret, sondern nur ein erlaubendes.

Daß aber Augustin mit dieser Lehre die Gesamtlehre der Väter vertritt, dessen ist er sich wohl bewußt, ebenso wie die Kirche es anerkannt hat. Er giebt für das Ver-

ständnis der Väter folgende allgemeine Regel [1]): „Daß Gott vorherbestimmt hat, das ist dasselbe wie daß Er vorausgewußt hat, was Er thun wird. Was hindert uns also, wenn wir bei der Frage nach der Berufung der Auserwählten in einigen Werken derer, die über das Wort Gottes geschrieben, das Wort Vorherwissen Gottes gebraucht finden, darunter eben die Vorherbestimmung zu verstehen." Diese ausgezeichnete Regel des doctor gratiae mögen die Molinisten nur ganz allgemein auf jene Stellen anwenden, die sie gemeiniglich gegen die Thomisten citieren und die nicht von der Sünde handeln.

378. Antwort der Gegner.

Allen diesen und ähnlichen Stellen aus Augustin halten die Molinisten entgegen:

I. Daß Augustin nur den Mißbrauch zurückweist, welchen die Semipelagianer mit der **scientia media** getrieben haben; als ob nämlich Gott vermittelst der **scientia media** den freien Willensakt des Geschöpfes voraussehe als den Anfang des Verdienstes von seiten des Geschöpfes; nicht aber soweit es nur die Kenntnis anbelangt, die dem **decretum divinum** einfach vorhergehe und alle Kraft von Gott erwarte.

II. Daß Augustin nur von solchen zukünftigen Dingen spricht, die absolut sein werden, **de futuris absolutis**; nicht aber vom bedingungsweise Zukünftigen, **de futuris conditionatis.**

III. Daß, wenn Augustin wirklich von der **scientia media** an sich handelt und nicht in Verbindung mit dem

---

[1]) De dono persev. c. 18. Deum praedestinasse, est hoc praescisse quod fuerat ipse facturus. Quid ergo nos prohibet, quando apud aliquos Verbi Dei tractatores legimus Dei praescientiam, et agitur de vocatione electorum, eandem praedestinationem intelligere.

semipelagianischen meritum, er dann in Gott nicht ein von vornherein geltendes absolutes Dekret annimmt, sondern ein bedingungsweises, welches nämlich wirksam wird kraft der Setzung der Bedingung; letztere aber geht vom freien Willen aus.

379. Zurückweisung dieser Antwort.

Die Molinisten mögen nur die Stellen, welche hier bereits angeführt worden, aufmerksam und ohne Voreingenommenheit prüfen; wir sind überzeugt, daß sie die Richtigkeit der folgenden Antwort einsehen werden.

I. Augustinus bekämpft die Semipelagianer aus einem zweifachen Gesichtspunkte: 1) weil Gott wegen solcher guten oder schlechten Werke, die Er als unter Bedingung zukünftig voraussieht, die aber niemals sein werden, niemanden belohnt oder bestraft; — 2) weil ganz im allgemeinen vor dem göttlichen Willensbeschlusse (Augustin nimmt das Wort praedestinatio nicht gerade im Sinne jener Vorherbestimmung, die das ganze menschliche Leben eines Auserwählten regelt bis zur Herrlichkeit; sondern im Sinne von praedefinitio, decretum für alles Einzelne, was Er will) gar nichts zukünftig ist. Also er weist die scientia media zurück nicht bloß wegen des Mißbrauchs seitens der Semipelagianer, sondern auch in ihrem ganzen Wesen. In keinem von beiden Fällen nämlich ist von einem wirklichen vorhergesehenen meritum als dem Beginne des Heiles oder von einem wirklichen motivum für die Verleihung der Gnade die Rede, worin doch der Mißbrauch der Semipelagianer besteht.

Daß Augustin in der genannten Weise die scientia media von sich weist, ist nicht zu leugnen. Si peccata, so Augustin (in de anima et ejus origine), quae si homo viveret commissurus esset, etiam non commissa damnantur in mortuo, nullum beneficium collatum est illi, qui „raptus est ne malitia mutaret intellectum ejus“: quando qui-

dem judicabitur secundum eam quae in illo fuerat futura malitiam, non secundum eam quae in eo inventa est innocentiam, de nullo mortuo baptizato poterit esse securitas; quia et post baptismum, non qualitercunque peccare, sed et apostatare homines possunt. Quid si ergo qui baptizatus hinc raptus est apostata erat futurus, si viveret? nullum ne illi beneficium putabimus esse collatum, quod „raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus;“ et propter Dei praescientiam, non sicut fidele membrum Christi, sed sicut apostatam judicandum esse censebimus? Quanto enim melius, si peccata nondum facta, nondum cognita, sed praecognita et futura puniuntur; projicerentur illi duo de paradiso ante peccatum, ne in loco sancto et beatifico peccarent?

Hier ist also vom Bedingungsweisen die Rede und nicht von einem meritum als Beginn der Heiligung von seiten der Kreatur. Trotzdem aber verwirft Augustin eine solche praescientia; er verwirft also pure die scientia media und nicht bloß den Mißbrauch damit.

Auch der zweitgenannte Fall ist klar; daß nämlich Augustin ganz allgemein in Gott nichts als vorhergewußt voraussetzt, außer weil es vorherbestimmt ist; daß also die Vorherbestimmung der Grund des Vorherwissens sei ohne irgend welche Einmischung anderer Dinge, am wenigsten des semipelagianischen Mißbrauchs. Wir verweisen zuvörderst auf die bereits citierten Stellen.

In der Frage, warum Christus nicht früher, sondern zu einer bestimmten Zeit gekommen ist, hatte Augustinus in den 6 quaest. entschieden: weil Gott vorausgesehen, daß zu dieser bestimmten Zeit einige an ihn glauben würden. Hatten die Semipelagianer, welche diesen Ausspruch des heiligen Augustin in ihrem Sinne auslegten und damit dessen Schüler beunruhigten, mit dieser Frage jene andere (also den sogenannten „Mißbrauch“ der scientia media) vermischt, ob dieser vorausgesehene Glaube an den Erlöser der

Grund und die Ursache sei für die Rechtfertigung derer, die da glaubten? Nein!

Augustin sagt dies selbst „an illi qui praesciebantur credituri, a seipsis an Deo donante habituri essent fidem, omisi disputare.“ Die Semipelagianer führten also die Stelle aus Augustin nicht an, um zu zeigen, daß die fides als meritum und so als Beginn der Rechtfertigung von seiten der Glaubenden (a se ipsis) von Gott vorausgesehen worden; sie schieden den sogenannten Mißbrauch aus und wollten dadurch nur beweisen, Augustin sei für die scientia media ihrem Wesen nach.

Nun von dieser scientia media nude sumta, was sagt Augustin: „Utrum praedicato sibi Christo a se ipsis habituri essent fidem, an Deo donante sumpturi, id est, utrum tantummodo eos praescierit, an etiam praedestinaverit, quaerere necessarium tunc non putavi.“

Hier setzt Augustin die reine, von allen Zuthaten abgelöste scientia media in geraden Gegensatz zu seinem freien Geschenk, zu seiner Prädestination. Daß „sie von sich selbst den Glauben erhalten“ ist gegenübergestellt dem „von Gott als reines Geschenk erhalten;“ das „reine für sich unabhängige Vorherwissen“ steht gegenüber dem „Vorherbestimmen“. „Von sich selbst haben“ ist gleich dem „reinen“, dem „nur Wissen“, also dem Wissen, was an und für sich besteht (tantummodo eos praescierit), unabhängig vom Vorherbestimmen. „Von Gott geschenkt“ ist gleichgestellt mit dem Wissen, das im „Vorherbestimmen“ begründet ist. Die Molinisten sagen, die scientia media sei „nur Wissen“ und von sich aus von keiner Vorherbestimmung getragen; Gott habe also von den freien Akten ein „nur Wissen“ ein reines Wissen in der scientia media; in der That stellt die scientia media nur den geschöpflichen Akt vor, sie macht ihn bloß erkennbar. Augustin aber verwirft ein solches „nur Vorherwissen“ in Gott, wenn es sich um seine Geschenke

handelt. Er weiß dieselben nicht einzig und allein nur vorher; sondern was er verleiht, das weiß Er sogar niemals und in nullo puncto bloß und rein vorher. Dieses Wissen kommt also nicht von dem Vorstellen des freien rein geschöpflichen Aktes; dann gäbe es in Gott bezüglich des Guten ein Nur-Wissen und erst nachher eine praedestinatio. Nein! Ein solches „Nur-Wissen" giebt es in Gott gar nicht betreffs des Guten im Bereiche des Geschöpflichen. Es giebt da nur und nach jeder Richtung hin ein Wissen mit Vorherbestimmen, ein praescire et etiam praedestinare. Also da es sich um freie Akte, um Zufälliges handelt, was nicht seiner inneren Natur die Existenz dankt, sondern dem freien Willen, so giebt es in Gott keinerlei „tantummodo praescire", keine scientia media; es giebt nur ein Wissen, was da im Vorherbestimmen fußt. Die praedestinatio allein ist im gegebenen Falle der erste Grund, weshalb in Gott ein Vorherwissen derer, die glauben werden, besteht; und warum dann diese Mittel gerade und nicht jene für die Erreichung der Glaubensgnade gegeben werden.

„Gott weiß nichts als Zukünftiges, als was Er und wie Er es (nämlich auch soweit Er es sub conditione) vorausbestimmt." Das Vorherbestimmen ist die Ursache, daß etwas zukünftig ist und deshalb weiß es Gott als Zukünftiges, denn Er kann nichts wissen, was nicht ist. Das ist die allgemeine Lehre Augustins in diesem Falle. Hoc praescivit quod futurum erat; non quod futurum non erat (praed. sanctor. cap. 14.). Ist denn der freie Akt, welchen die scientia media vorstellt, zukünftig? Bemerken wir wohl, daß die scientia media nur Wissen ist und zwar in ihrem Inhalte durchaus indifferent für das wirklich Eintretende. Sie stellt vor, wozu sich ein beliebiger Wille entschließen würde. Also ist das, was speciell sie vorstellt, keineswegs zukünftig; denn sie sieht ihrem Wesen nach ab vom endgültig bestimmenden Willen. Augustin nun sagt: „Gott weiß nicht, was nicht zukünftig ist." Die scientia media weiß, was nicht

zukünftig ist und gerade darin besteht ihr Wesen. Nach Augustin aber weiß Gott nicht, was nicht zukünftig ist; also hat Gott nach Augustin keine scientia media. „Quomodo enim recte dicitur praesciri futurum quod non est futurum?“ fragt er in I. de an. cap. 12. Prosper aber schreibt von den Semipelagianern an Augustin: Praeterita quae non exstant, futura quae non sunt futura confingunt, novoque apud illos absurditatis genere et non agenda praescita sunt et non praescita non peracta?

Von zwei Kindern stirbt eines vor der Taufe, das andere nach derselben; fragt Augustin (lib. 2. contra 2. ep. Pelagianor. c. 7.): Quomodo praescivit ea futura, quae illis in infantia morituris, quia praescientia ejus falli non potest, praescivit potius non futura.

Augustin spricht an allen diesen Stellen von der scientia media als von einer pura scientia, ohne die semipelagianische Frage nach dem meritum beizumischen. Er kennt für Gott ein solches Wissen nicht nur nicht; Er weist mit Entschiedenheit es ab als objektlos. Es kann nur vorhererkannt werden, was wirklich zukünftig ist; wirklich zukünftig ist aber nur, was in seiner Ursache bestimmt ist; Gott sieht also nur wirklich Zukünftiges, weil Er es vorausbestimmt hat. Das ist die offenbare Lehre Augustins.

II. Was den zweiten Punkt der molinistischen Antwort anbelangt, so ist die Berichtigung noch leichter.

Entweder spricht Augustin nur von den absolut eintretenden Dingen der Zukunft, von den futura absoluta; — oder er spricht auch von den bedingungsweise zukünftigen Dingen. Im zweiten Falle ist der Einwurf der Molinisten gegenstandslos. Im ersten hätte Augustin nur höchst unvollkommen den Semipelagianern geantwortet, da diese offenbar auch die futura conditionata in den Kreis ihrer Besprechung zogen. Die kirchliche Autorität hat aber erklärt, daß die Lehre über die Gnade und damit auch natürlich die über die scientia media durchaus in den Büchern Augustins ent-

halten sei und nennt ihn deshalb mit Vorliebe den **doctor gratiae.** Also ist der erste Fall von vornherein ausgeschlossen.

Übrigens geht schon aus der Erklärung der Stelle Matth. XI. über die Sidonier und Tyrier (in den 6 **quaestiones**), die wir aus Augustin oben angeführt haben, einer Stelle, die von den Molinisten mit Vorliebe benützt wird, hervor, wie Augustin auch die **futura conditionata** seinem Geiste gegenwärtig hielt.

Zudem haben wir im Verlaufe dieser Untersuchungen öfter Gelegenheit gehabt, aus molinistischen Autoren selber zu zeigen, wie die Unterscheidung in **futura absoluta et conditionata** für die wesentliche Bedeutung der Kontroverse höchst gleichgültig ist. Augustin sagt indes auch noch ausdrücklich ganz allgemein: **Illud sane scimus hoc de Elia factum quod Dei voluntas habet; quod autem Dei voluntas non habet, fieri de quoquam omnino non posse.**

Endlich genügt es festzustellen, daß das göttliche Dekret aus sich heraus, **naturâ suâ**, mit einer wirklichen Willensentscheidung des Geschöpfes verbunden ist, damit ganz genau dasselbe für alle irgendwelche geschöpflichen Willensakte Geltung habe, mögen sie absolut oder konditionat sein. Kann das Auge nur das geringste Farbige unterscheiden, so erstreckt sich seine Sehkraft auf alles Farbige.

III. Auch im dritten Punkte täuschen sich die Gegner. Augustin lehrt, „durch sein Vorherwissen kenne Gott was Er thut," ohne im mindesten eine Ausnahme zuzulassen. Wenn also Gott weiß, was bedingungsweise geschieht; so weiß Er dies eben, weil Er vorherbestimmt hat, daß es bedingungsweise eintritt. Denn wenn Gott kraft seiner Prädestination, weiß, was Er thut, so muß Er aus dieser Quelle auch heraus wissen, in welcher Weise, unter welchen Bedingungen, in welchen Verhältnissen Er es thut. Er weiß also das bedingungsweise Eintretende nicht in dem gemäß der **scientia**

media zu machenden Dekrete, sondern Er weiß es kraft des allein von Ihm, ganz und völlig unabhängig von Ihm herrührenden Dekrete.

Daß Gott seinen Willen und dem angemessen sein Dekret in nullo instanti als einen kontingenten sehen kann, der erst absolut werde durch die freie Willensentschließung des Geschöpfes; daß Er selber also nicht unter einer von Ihm unabhängigen Bedingung stehen kann; ist wohl von vornherein ausgeschlossen. Zu dieser Annahme aber würde der dritte Punkt führen.

Wie Thomas, der getreue Schüler Augustins, lehrt, ist wohl an dieser Stelle überflüssig, noch eigens hervorzuheben. Die ganze vorliegende Arbeit giebt davon Zeugnis.

380. Die scientia media ist gegen die unendliche Vollkommenheit Gottes gerichtet.

Die scientia richtet sich ganz insbesondere gegen die hauptsächlichsten Vollkommenheiten Gottes. Sie richtet sich:

I. gegen die Allmacht Gottes. Die Schrift feiert es als ein hervorragendes Zeugnis der göttlichen Allmacht, daß sie den Willen des Menschen in der Hand hat. „Wie nach verschiedenen Richtungen hin geteilte Gewässer, so ist das Herz des Königs in der Hand des Herrn; wohin auch immer Er will, wendet Er es" (prov. 21.) Wie also der Gärtner das Wasser teilt mit seiner Hand, daß es dahin oder dorthin fließt, so lenkt die allmächtige Hand Gottes den Willen der Menschen, wohin Er will. Deshalb betet auch die Kirche: Oblationibus nostris quaesumus Domine placare susceptis: et ad te nostras etiam rebelles compelle propitius voluntates (secreta Sabbato post IV. Dom. Quadrag).

Augustinus aber schreibt:[1]) „Wer soll so gottlos den-

---

[1]) Enchiridion cap. 87. Quis enim tam impie desipiat ut

ten, daß er sage, Gott könne den schlechten Willen der Menschen nicht zum Guten wenden, wann, wo und in wem Er auch immer will."

Und mit derselben Entschiedenheit Fulgentius[1]): „Wie soll doch Gott alles thun, was Er will, wenn Er, falls Er den einzelnen Menschen selig machen will, das Wollen selber nicht im Menschen beginnt, sondern wartet, bis im Menschen es sich findet, da doch eben das Heil des Menschen nur den guten Willen des Menschen zum Ausgangspunkte haben kann. Welch gottloses Unterfangen, wenn der göttlichen Gnade widerstrebt wird und wenn die Menschen es verneinen, daß sie durch den Beistand Gottes zum Guten hingewendet werden, die doch gar nicht Menschen sein würden, wenn sie nicht durch die wirksame Güte Gottes existierten! So soll es also erlaubt sein, von der Ordnung Gottes in der Weise zu denken, daß Gott, der Schöpfer des Menschen, wohl den Menschen machen kann, aber nicht ändern; und daß Er, der da keines Beistandes bedarf, um den Menschen zu bilden, innerhalb des menschlichen Willens nicht wirken kann, was Er will, bevor Er nachgesucht und gefunden im Menschen, daß dieser wolle!

---

dicat, Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit, in bonum non posse convertere.

[1]) De incarnat. et gratia: Quomodo Deus omnia quae vult facit, si volens hominem salvum fieri, cujus salus nonnisi a bona incipit voluntate, ipsum velle non in homine inchoat, sed ut ab homine nascatur exspectat. O quam pessimum nefas asseritur, dum gratiae Dei contumaciter repugnatur et homines se operâ Dei in bonum mutari negant, qui homines non essent, nisi Dei operantis bonitate existerent. Itane rerum ordo credi putarive permittitur, ut Deus qui Creator est hominis, valeat hominum facere, non mutare; et qui nullius eget adjutorio, ut hominem faciat, operari tamen quod vult, in hominis voluntate non posset, priusquam in homine ipsum velle reperiret! Hanc amentiam et a fidelibus arceat et ab infidelibus auferat Deus.

Vor dieser Thorheit behüte Gott die Gläubigen und Er nehme sie fort von den Ungläubigen."

Wir erinnern an die Stelle Augustins, in welcher dieser heilige Vater (Rom. 4. 21.) erklärt[1]): „Wenn auch die Menschen Gutes thun, was der Gottesverehrung dient, so macht es doch Gott, daß sie, die Menschen, dies thun, was Er vorgeschrieben; nicht die Menschen machen, daß Er erfüllt, was Er verheißen. Sonst wären die Verheißungen Gottes nicht in Gottes, sondern in der Menschen Macht und was von Gott dem Abraham verheißen ward, das würde vom guten Willen der Menschen dem Abraham gegenüber geleistet werden. Nicht so aber glaubte Abraham Gott, sondern er gab Gott die Ehre, fest im Glauben überzeugt, daß was Gott verheißen, Er auch Macht genug besitze, wirklich zu erfüllen, es zu bewirken. Da heißt es nicht, „daß Gott die Macht besitzt", es vorherzusagen oder es vorherzuwissen, denn auch Sünden kann Er vorhersagen und vorherwissen; sondern Gott hat die Macht, es zu bewirken; sonach weiß Gott damit, was Er selber thut, nicht was andere thun."

Gegenüber der Lehre, welche in allen diesen Stellen enthalten ist und die da zeigt, wie die Allmacht Gottes den

---

[1]) De praed. Sanctor. cap. X. Quando ergo promisit Deus Abrahae fidem Gentium, non de nostrae voluntatis potestate, sed de sua praedestinatione promisit; promisit enim quod ipse facturus fuerat, non quod homines. Quia etsi faciant homines, bona quae pertinent ad colendum Deum; ipse tamen facit, ut illi faciant quae praecepit; non illi faciunt ut ipse faciat quod promisit: alioquin ut Dei promissa complerentur, non in Dei sed in hominum esset potestate; et quod a Deo promissum est, ab ipsis redditur Abrahae. Non autem sic credidit Abraham, sed dans gloriam Deo, quoniam quae promisit potens est et facere. Non ait praedicere; non ait praescire, nam et aliena facta potest praedicere atque praescire; sed ait potens est facere, ac per hoc facta non aliena, sed sua.

menschlichen Willen als rein wirkende Ursache beeinflußt, sagt aber ausdrücklich die **scientia media**: „Innerhalb des menschlichen Willens muß Gott suchen, was der Mensch thun wird oder thun würde;" — „dem menschlichen Willen an und für sich unabhängig von Gottes Allmacht und vor der göttlichen Allmacht, gehört der Willensbeschluß an." „Gott findet da nicht, was Er bewirkt hat, nicht **facta sua**, wie Augustin sagt; sondern was der Wille für sich thun wird oder thun würde." „Er findet **facta aliena**, Ihm fremde Thatsachen, d. h. Willensbeschlüsse." — „Nicht wann und unter welchen Umständen Er, Gott, will, verändert Er den Willen vom Bösen zum Guten; sondern wann und unter welchen Umständen Gott im Geschöpfe liest, daß es will."

Wir wollen noch gar nicht auf Vasquez' Meinung (**disp. 2. art. 1.**) Gewicht legen, die bereits erwähnt worden ist, daß nämlich das **decretum** Gottes nur ein reines Vernunftding, nichts als ein **ens rationis** sei und nur durch die Beziehung der Vernunft auf die Geschöpfe hergestellt werde. Durch eine solche Ansicht wird konsequent die Allmacht Gottes ein völliges Hirngespinst; wie Baronius treffend hervorhebt:[1]) „Was kann unzuträglicher und allen Gottlosen und Gottesleugnern angenehmer sein als eine Ansicht, welche den göttlichen Willensbeschluß, den ersten Grund aller Erschaffung und aller Entwicklung, wie dies die ganze Schrift bezeugt, als ein reines Gedankending erklärt. Dies

---

[1]) De lib. abitrio et gratia divina: Quid enim absurdius, quid impiis et Atheis acceptius esse potest, quam Dei voluntatem, quâ omnia constitui et mutari clamant Scripturae, mero entis ratione constare. Tanti est apud illos autores convellere cognitionem rerum in essentia ut in causa et decreto, ut scientia media his eversis fundamentis astruatur. Si ita licet arguere, actum est de fide et de tota Scriptura, quae vim providentiae et rerum universi seriem docet pendere a liberis decretis, quae ne quidquam conferant cognitioni divinae de futuris; placet Vasquez in mera entia rationis resolvere.

zeigt an, wie viel diesen Autoren daran liegt, die Kenntnis vom wahren Wesen der Dinge, das da in seinem wirklichen Einzelsein auf dem Willensbeschlusse Gottes als auf seinem Grunde beruht, zu zerstören, damit nur, nachdem diese Fundamente untergraben, die **scientia media** aufgebaut werde. Ist es zulässig, solche Schlüsse zu ziehen, so ist es um den Glauben und um die heilige Schrift in ihrer Gesamtheit geschehen. Denn dieselbe lehrt, daß die Gewalt der Vorsehung und der vernunftgemäße Zusammenhang der Dinge im Weltall von den durchaus freien Willensbeschlüssen Gottes abhängt. Und gerade diese Willensbeschlüsse sollen, so gefällt es einmal dem P. Vasquez, nichts beitragen zur Kenntnis Gottes rücksichtlich des Zukünftigen und rein inhaltslose Gebilde der Vernunft sein."

381. Die scientia media richtet sich gegen die göttliche Weisheit.

Die Molinisten befinden sich gerade bei dieser Vollkommenheit in ihrem Verhältnisse zur **scientia media** in einer gewaltigen Täuschung. Es gilt ihnen wieder als ein „canon", daß der Molinismus gerade die **scientia Dei** verherrliche. Nichts ist falscher. Worauf stützt sich am Ende diese molinistische Meinung?

Sie schließen folgendermaßen: Die Väter und die Schrift erheben gerade das Wissen der Zukunft von seiten Gottes als eine hervorragende, wunderbare, Gott allein zukommende Vollkommenheit; — nun aber wäre nichts Wunderbares im Wissen Gottes, wenn dieses auf den Willen Gottes allein sich stützte, Gott wüßte eben was Er will. Also.

Der Obersatz steht fest. Sowohl der Psalmist ruft aus: **mirabilis scientia tua ex me**; als auch giebt Isaias als ein Zeichen göttlicher Herrlichkeit an: **Annuntiate quae ventura sunt, et dicemus, quia Dii estis vos** (Isai. 42). Zudem wird gerade das Vorhersagen der Zukunft als divinatio

bezeichnet, als ob dies schon allein anzeigte, daß es sich um göttlichen Einfluß handelt. **Idoneum opinor testimonium divinitatis veritas divinationis**, sagt Tertullian. (Apolog. c. 20.)

Der Untersatz geht aus zwei Folgerungen hervor. Gründet sich das Vorherwissen auf das Dekret Gottes, so sieht eben Gott 1) nur seine eigenen Dekrete Sich gegenwärtig, wonach Er beschlossen, diesen oder jenen Menschen zu retten und 2) sieht Er in diesem Dekrete, daß der Mensch mitwirken werde. Beides ist aber keineswegs ein irgendwie wunderbares Wissen. Denn jeder geschaffene Geist sieht sich gegenwärtig sein Dekret, wonach er beschlossen hat, etwas zu thun; nach dieser Seite bestände nicht die mindeste Verschiedenheit zwischen dem schöpferischen und dem geschaffenen Geiste. Das zweite Wissen ist ebensowenig „wunderbar"; denn das von sich aus wirksame Dekret ist unfehlbar mit der Wirkung, der Zustimmung des freien Willens, verbunden. Was aber miteinander unabänderlich verknüpft ist; das zu sehen bedarf keines besonders hervorragenden Wissens. Also scheint Annatus recht zu haben, wenn er schreibt: **Ante decretum actuale et exercitum, nihil cognoscit circa res futuras: post ipsum vero decretum videbit haec tantum quod prope dicam videre possent et noctuae (in libro de scientia media pag. 595).**

Es ist zu bedauern, daß die Molinisten nie daran denken, ihre Argumente auf sich selber und ihre Lehre anzuwenden.

Die letztere würde sich da so recht in ihrem Glanze zeigen. Was sagen denn gerade die Molinisten? Nichts anderes — und darauf legen sie, wie wir in den unmittelbar vorgehenden Nummern gesehen, gegen die Semipelagianer das Hauptgewicht; — nichts anderes sagen sie, als daß Gott vermittelst der **scientia media** sieht, wozu sich der freie geschöpfliche Wille unter seinem, Gottes nämlich, Beistande, **sub Dei adjutorio**, entschließen werde.

Den Entschluß zu seinem Beistande sieht Gott in Sich. Also darin liegt, wie die Molinisten eben darthaten, nichts Wunderbares; Gott sieht damit bloß seinen eigenen Willensbeschluß. Mit dem Entschlusse, seinen Gnadenbeistand zu geben, ist aber nach denselben Molinisten unabänderlich verbunden die scientia media, welche den geschöpflichen Willensbeschluß vorlegt. Zu sehen aber, was miteinander unabänderlich und unfehlbar verbunden ist, dazu bedarf es keines besonders hervorragenden Wissens. „Das können" nach dem geschmackvollen Ausdrucke des P. Annatus „auch die Nachteulen". Oder welcher „geschaffene Geist" ist darüber im Ungewissen, daß, wenn Gott mitwirkt, das Geschöpf auch wirkt; daß wenn zwei Pferde den Wagen ziehen, ein jedes derselben zieht!

Was aber noch schlimmer ist: Alles, was die Molinisten der scientia visionis vorwerfen, wie sie die Thomisten festhalten, zu Gunsten der „wunderbaren" scientia media, das geht in erhöhtem Grade jenes Wissen an, was da Gott über Sich selber hat, und ebenso die von allen anerkannte scientia simplicis intelligentiae. Es richten sich also diese Vorwürfe gegen das göttliche Wissen überhaupt; sie wollen demselben den von der Schrift behaupteten Charakter des „Wunderbaren" und Erhabenen nehmen.

In der That! Kraft seines Selbstbewußtseins sieht Gott Sich selber. Er sieht seine Natur als Wurzel der Vollkommenheiten. Und kraft seiner scientia simplicis intelligentiae sieht Gott seine Allmacht und alles was Möglichkeit hat, zu sein. Das Erste ist nichts „Wunderbares", da doch jeder „geschaffene Geist" seine Natur kennt und weiß, daß von ihr alle seine Eigenschaften und Zustände kommen. Gottes Vollkommenheiten sind zudem mit seiner Natur „unabänderlich verbunden"; ja sie sind notwendig ein und dasselbe dem Sein nach mit der göttlichen Natur. Dasselbe gilt von den Möglichkeiten, dem Gegenstande der scientia simplicis intelligentiae; dieselben sind

mit der Allmacht auf das innigste verbunden und „unabänderlich“ mit ihr gegeben. „Wer aber,“ meint Annatus, „könnte nicht erkennen, was notwendig im Zusammenhange miteinander steht?“ „Das können,“ antwortet er, „hätte ich fast gesagt, auch die Augen der Nachteule sehen.“

Der Leser möge es nicht verargen, wenn wir die Argumente der Gegner etwas ausführlich behandeln. Es kommt darauf an, das Flittergold zu zerreißen. Alle diese Argumente treten so selbstbewußt auf und kleiden sich gewissermaßen in solche Prachtausdrücke, daß sie leicht im ersten Augenblick bestechen. Wenn aber genau zugesehen wird, so ist ihr Inhalt federleicht und zum großen Teil wendet sich, was thatsächlich darin enthalten ist, direkt gegen die Molinisten.

Zudem stehen genau dieselben Argumente in allen molinistischen Abhandlungen immer genau mit denselben Verwunderungsausdrücken; wie es noch Menschen geben könne, die da nicht mit beiden Füßen in die molinistische Doktrin hineinspringen, die da in Gott nicht mehr sehen wollen, „wie auch die Nachteulen sehen;“ **quemadmodum prope dicam videre possent et noctuae.**

Um aber der Frage der Molinisten direkt zu antworten, wollen wir positiv angeben, warum denn die Wissenschaft Gottes „wunderbar“ und Gott ganz einzig eigentümlich sei im Unterschiede von aller anderen Wissenschaft.

a) Gott erkennt durch sein Wissen alle möglichen und zukünftigen Dinge *in Sich selbst, in seinem Wesen allein als in der Ursache* dieser selben Dinge, was keiner anderen Intelligenz zukommt; weil keine andere Intelligenz ihr eigenes Sein, also die Fülle des Seins ist; **„secundum causae continentiam omnia scit,“** sagte der Areopagite.

b) Das Wissen Gottes ist, eben weil im göttlichen Willen begründet, nicht leer und eitel an sich, sondern die *wirkende Ursache der Dinge*; was, und zwar in nicht nur staunens-

werter, sondern in anbetungswürdigster Weise ebenfalls nur diesem Wissen zukommt.

c) Das Wissen Gottes findet sein Maß nicht in den Dingen, in dem nämlich, was da sein würde, sondern ist das Maß aller Dinge, auch der bedingungsweise eintretenden.

d) Das Wissen Gottes ist nicht abstraktiv, sondern intuitiv; indem von Ewigkeit her alle Dinge in ihrem wirklichen Sein ihm gegenwärtig sind.

e) Das Wissen Gottes ist notwendig und schlechthin sicher und unfehlbar. Denn das vermittelnde medium, die physische Gegenwart der Dinge, gewährt die absoluteste Sicherheit für die Kenntnis; und der Grund, weshalb das eine da gegenwärtig ist und nicht das andere und jedes in seiner Weise für die bestimmte Zeitdifferenz, ist der unfehlbar sichere unabänderliche Wille Gottes.

f) Das Wissen Gottes schließt eine unendliche Fülle in sich ein. Denn wie nichts, was ist oder was sein kann, sich insoweit der göttlichen verursachenden Kraft entzieht, so vermag auch nichts dem Wissen zu entfliehen: **secundum unam causam**, so Dionysius, **Deus omnibus existentibus esse tradidit; et secundum eandem causam scit omnia et non ex existentibus sumit ipsarum cognitionem.**

In allen diesen Punkten nun entzieht der Molinismus dem Wissen Gottes seine „wunderbare" einzige Herrlichkeit und würdigt dasselbe zum Zustande des kreatürlichen Wissens herab:

a) Die **scientia media** nimmt dem Wesen Gottes den Charakter der „ersten Ursache"; und da jedes Wissen ein Erkennen vermittelst des Grundes ist, so erkennt Gott das Andere nicht in und durch Sich selbst.

Die Richtigkeit dieser Behauptung erhellt alsbald aus der Frage: Ist Gott die erste Ursache für die bedingungsweise zukünftigen Dinge und ebenso dafür, daß dieselben eine Beziehung zur Existenz haben, also existieren können? Fassen

wir die Frage konkreter: Ist Gott, beziehungsweise sein Wille, die erste Ursache dafür, daß die Tyrier und Sidonier sich bekehrt hätten; also nicht nur, daß die Bekehrung der Tyrier und Sidonier eine Beziehung zur Existenz, sondern bedingungsweise eine mit der Existenz unfehlbare Verbindung hat und somit für Gott zukünftig ist? Das leugnen eben die Molinisten. Für diese bestimmte Beziehung ist Gott nicht die erste Ursache; sondern Er findet diese bestimmte Beziehung ohne sein Zuthun vor. Ist aber Gott in einem einzigen Falle nicht die erste Ursache, so ist Er eine solche gar nicht. Kann das Ohr irgend einen beliebigen Ton nicht hören, so kann es überhaupt nicht Töne von derselben Intensität hören.

Wir müssen noch auf eine andere besonders verhängnisvolle Folgerung aufmerksam machen, wenn Gottes Wille nicht die erste Ursache solcher **futura conditionata** und ihrer Erkennbarkeit ist. Wir machen sie mit Augustin. Die Prädestination Christi ist das Muster der unsrigen, denn nur in Christo sind wir prädestiniert: **in quo et nos ipsi vocati sumus** (Eph. 1.) sagt Paulus. Ist also es bei uns der Fall, daß der Herr seine Gnade giebt, nachdem Er unsere Zustimmung gesehen, so muß dies auch bei Christo der Fall sein. Nun fragt Augustin: **Quod ejus (Christi) bonum qualecunque praecessit? Quid egit ante? Quid credidit? Quid petivit, ut ad hanc ineffabilem excellentiam perveniret?** Was hat Gott in der Menschheit Christi vorausgesehen, daß daraufhin sie mit dem **verbum** hypostatisch vereinigt ward, daß vom Menschen „Christus" ausgesagt werden konnte: Er ist Gott? War vor dem diesbezüglichen freien Willensbeschlusse Gottes eine **determinata veritas** aus ihr selber heraus vorhanden kraft des kontradiktorischen Gegensatzes allein? War es vor dem Dekrete gewiß: „Christus wird Verdienste haben?" Dann wurde kraft dieser innerlich notwendigen Wahrheit, nicht auf Grund der freien Ursächlichkeit Gottes, des göttlichen Willens; — d. h. weil dieser Mensch „Christus" Verdienste haben wird, wurde

Christus für die natürliche Gotteskindschaft prädestiniert, dafür nämlich, daß von Ihm in Wahrheit ausgesagt werden konnte: „Er ist Gott." Dann war die Erlösung kein freies Werk Gottes und das verbum, die zweite Person in Gott, war nicht Gott. Denn die zweite Person in Gott, die da in allem gleich ist dem Vater, konnte wohl aus eigenster Liebe — und darin ist ja eine einige operatio in Gott und nicht nur eine operatio des verbum — Fleisch annehmen, aber nicht einer ihr äußerlichen Notwendigkeit folgen. Entweder war im genannten Falle Christus nicht das verbum, also nicht Gott; oder das verbum war tiefer als der Vater, es war wieder nicht Gott, sondern Geschöpf.

Diese Schlußfolge hatten bereits im analogen Falle die Arianer gezogen. Da sie nämlich bestritten, daß Christus von Natur der Sohn Gottes sei, und annahmen, nur vermittelst der Gnade sei Er zu dieser Würde erwählt worden, wurden sie gefragt, warum denn Petrus, Paulus u. a. nicht in ähnlicher Weise „Söhne Gottes" geworden seien. Sie nahmen in der Antwort ihre Zuflucht zum göttlichen Vorherwissen des guten Gebrauches, den der freie Wille in Christo von der Gnade machen würde. „Tunc," so sagt Alexander, Patriarch von Alexandrien, im Briefe an Alexander, Patriarch von Konstantinopel, „ajunt: Deum cum praescientiâ et praesensione praenovisset neutiquam ipsum aspernaturum, idcirco ex omnibus elegisse" (cf. acta concilii Nic.). Deshalb sehen nicht wenige in den Arianern und zwar vorzugsweise in Origenes (Periarchon lib. 3. cap. 1. et 2.) die Erfinder der scientia media, obgleich sie erst Faustus in die Worte formuliert hat: „Wenn nicht das Vorherwissen geprüft hat, bestimmt die Prädestination nicht" (nisi praescientia exploraverit, praedestinatio nihil decernit), cf. Gaspar Ram, relect. 3. de scientia conditionatorum concl. 5.

b) Die scientia media nimmt sodann der göttlichen Wissenschaft den ihr vor dem Wissen aller anderen Intelli-

genzen einzig zukommenden Charakter der unabhängigen Wirksamkeit. Wir zeigen dies nach den Grundsätzen der scientia media selber. Die scientia simplicis intelligentiae kann dem Wirken höchstens als entfernte Regel dienen, nicht aber als nächste Norm, der gemäß in aller Bestimmtheit der Akt eintritt; denn dieses Wissen umfaßt nur das Mögliche, also das für die Existenz an sich Indifferente. Der scientia visionis, die auf das Bestimmte und Einzelne geht, sprechen die Molinisten die Wirksamkeit ab; von ihr wird die geschaute Wirklichkeit als bestehend vorausgesetzt. Die scientia media aber gewährt für Gott nur die Möglichkeit, daß Er in einer von Ihm allein aus unbestimmter, in indifferenter Weise mit den Geschöpfen mitwirken, d. h. selben seinen concursus anbieten kann. Da nun ein solches Mitwirken in keiner Weise zur Verursachung genügt, so macht die scientia media dem göttlichen Wissen jegliches Wirken unmöglich.

Ist das aber richtig, daß die scientia media nur einen unbestimmten vagen concursus für Gott gewährt? Das kann nach den Molinisten nicht anders sein. Es entspricht dies ja dem eigensten Wesen der scientia media, daß der Beistand Gottes, der vermittelst der scientia media erkannt wird, an und für sich indifferent ist und erst bestimmt wirksam wird durch den geschöpflichen Willen. Dieser Beistand ist der Schießkraft des Jägers gleich, die von sich aus auf jegliche Art Wild gerichtet ist; erst aus dem Begegnen eines Hasen, eines Hirsches oder eines ähnlichen Tieres wird sie bestimmt und wird demzufolge ein Hase, ein Hirsch ꝛc. geschossen.

Es hilft nichts, was Suarez meint (de concursu Dei lib. I. cap. 15.), daß das an sich indifferente Dekret Gottes, den freien Ursachen beizustehen, eben durch die scientia media auf einen bestimmten Willensakt gerichtet werde, welchen das Geschöpf setzen würde; und daß es dadurch eine wahre Verursachung ermögliche. Denn hier handelt es sich nicht um den

concursus, welcher der **scientia media** folgt, sondern welchen sie in Gott vorfindet und als erkennbaren zeigt. Sagen, daß die **scientia media**, soweit es auf den Willen und die Macht Gottes allein und für sich genommen ankommt, einen indifferenten, vagen, blinden **concursus** voraussetzt und soweit sie den Willen der Kreatur zeigt, einen bestimmten, auf das Einzelne gehenden, der das Wirken ermöglicht; das heißt nichts anderes als die Quelle der Wirksamkeit in letzter Linie nicht in Gottes Wissen und in Gottes Kraft setzen, sondern sie von der Kreatur ableiten. Dies heißt schließlich nichts anderes als alles Wirken unmöglich machen. Denn was von der Kreatur kommt, das wird am Ende so, wie Gottes Sein es in sich enthält. In Gott aber ist bei einem indifferenten **concursus** nur etwas Indifferentes und Vages als Wissenschaft; also unfähig, eine im einzelnen bestimmte Wirkung zu leiten. Somit wird überhaupt ein Wirken unstatthaft.

c) Die **scientia media** kann aus demselben Grunde es nicht aufrecht halten, daß im Wissen Gottes das Maß der Dinge sei. Nach ihr liegt demnach der Unterschied zwischen dem göttlichen Wissen und dem der Geschöpfe nicht darin, daß die geschöpfliche Vernunft gemessen und gerichtet wird durch die Natur der Dinge; die schöpferische aber die Richtschnur ist für die Natur der Dinge. Jegliches Wissen nämlich muß ein **medium** anerkennen, worin es seine Bestimmtheit findet, wie z. B. das göttliche Wissen von sich selbst aus dieses **medium** in der Natur Gottes hat; oder wie unser Wissen es in der Substanz der Dinge besitzt; oder wie das Licht für das Auge das **medium** ist, um etwas zu sehen. Ohne Bestimmtheit in der Richtschnur und im Maße ist natürlich ein Messen und Richten nicht möglich. Ein solches **medium** hat nun die **scientia media** nach ihren Hauptvertretern gar nicht. Was erkennt sie direkt und unmittelbar? Die objektive Wahrheit. Was erkennt sie als „objektive Wahrheit"? Etwa den bestimmten inneren Grund des Seins; also den Grund im freien Akte selber, der ihn von

allem Anderen scheidet? Oder erkennt sie vielmehr nur das unbestimmte Sein, worin alle Dinge übereinkommen; daß nämlich der Akt einfach ist? Das erste ist unmöglich; denn gemäß dieses Grundes ist das Erkannte das Erkennende. Es wären also dann nur zwei Fälle möglich: Gott ist entweder identisch mit dem wirkenden Grunde; Er ist alles wirkliche Sein kraft seines Wesens und in Ihm hat alles geschöpfliche Sein ganz und gar seinen wirkenden Grund. In diesem Falle ist die **scientia media** überflüssig. Oder — und dies ist der zweite Fall — der Grund im geschöpflichen Sein bestimmt die schöpferische Vernunft und wird so als bestimmendes Element eins mit ihr. Dann ist der Schöpfer Geschöpf.

Es bleibt also, soll anders die **scientia media** bestehen, nur übrig, daß unter dem „objektiven Sein" das unbestimmte Sein, das **ens commune**, verstanden wird, wonach von allem ausgesagt wird: „es ist." Das kann aber nimmermehr Richtschnur und Maß sein; es ist vielmehr in jedem Falle von außen gemessen und gerichtet; es ist zufallend, zufällig.

d) Daß die **scientia media** nur ein abstraktives Wissen in Gott anerkennen kann, wie etwa das unsrige es ist, welches die Substanz loslöst von den Einzelnheiten und nur in dieser Weise zu erkennen vermag, folgt bereits aus dem Gesagten. Denn die einzelne „**veritas objectiva**" existiert ja nicht als anzuschauendes wirkliches Objekt, sonst würde sie auch der Sinn und zudem jede Vernunft und in jedem Falle erreichen (cf. **Baronius l. c. disp. II. sect. 1. art. 4. §. 1.**); sie muß also erst als erkennbares losgelöst, abstrahiert werden. Die Behauptung wird aber evident, wenn das Zukünftige als solches in Erwägung gezogen wird. Die Molinisten weisen ja ganz folgerichtig die physische Gegenwart der Dinge vor der Ewigkeit zurück. Also kann Gott, der das Zukünftige nicht in Sich als dem Grunde sieht und nicht in seiner, in des Zukünftigen wirklichen Gegenwart, unmöglich es intuitiv erkennen, sondern nur abstraktiv,

setzt doch die intuitio, wie Thomas oft erklärt, die Existenz des Dinges voraus.

e) Damit fällt zugleich die unfehlbare Sicherheit des göttlichen Wissens. Nicht der göttliche Wille ist sein formeller Grund; und auch nicht die Anschauung. Vielmehr ist die **scientia media** durch den Grund selber, den sie für sich beansprucht, in der positivsten Weise von unfehlbarer Zuverlässigkeit weit entfernt. Die Grundlage, worin sie ihren Gegenstand liest, ist ja der kontingente Wille, der von sich aus ebensogut wirken kann, wie er dies auch nicht kann.

f) Die Unendlichkeit, welche die **scientia media** dem göttlichen Wissen zuspricht, ist schließlich keine ungemessene oder sich selbst als bestimmendes Maß besitzende Fülle; sondern sie ist vielmehr ein „ohne Ende" in der Bestimmbarkeit. Ihr Zweck besteht ja darin, zu zeigen, wie der von Gott aus indifferente **concursus** erst im geschöpflichen Willen sein Ende und seine Bestimmung findet.

382. Die scientia media ist gegen die Freiheit Gottes.

Bis hierhin wird wohl auch mancher Molinist sagen, daß es allerdings Schwierigkeiten gebe, um die **scientia media** mit der Allmacht, mit der Allweisheit Gottes, sowie mit den übrigen damit zusammenhängenden Eigenschaften in Übereinstimmung zu bringen; und nicht selten wird die letzte Zuflucht der Molinisten das „**mysterium**" sein. Sie werden sich aber damit trösten, daß doch die Wahrung der Freiheit ihren Ansichten allein zu danken sei und daß dieser Vorteil leicht die vorhandenen Schwierigkeiten überwiege.

Es ist dies ein verhängnisvolles Vorurteil, das leider bei Besprechung molinistischer Artikel oder Broschüren immer von neuem die sonstigen Verlegenheiten verdecken muß. Der Molinismus richtet sich direkt gegen alle Freiheit und hat zum alleinigen Princip die rücksichtsloseste Notwendigkeit. Eine geschöpfliche Freiheit kann nur bestehen, wenn

im Schöpfer eine solche existiert; denn verursacht kann nur das werden, was in der Ursache irgendwie enthalten ist. Nach dem Molinismus ist eine Freiheit im Schöpfer gar nicht möglich; also ist von vornherein die Quelle geschöpflicher Freiheit verstopft.

a) Was bedeutet „frei sein"? Nichts anderes, als den vollen Grund seines Wirkens innerhalb seiner selbst haben. Hat Gott den vollen Grund seines Wirkens innerhalb seines Seins? Er hat gemäß der **scientia media** in Sich selber nur ein **decretum indifferens**; und erst die Kenntnisnahme vom kreatürlichen Willen ermöglicht die zum Wirken erforderliche Bestimmtheit. Bemerken wir wohl; die Bestimmtheit unseres Aktes in uns kommt nach den Molinisten rein von uns. Denn darin liegt ihr ganzes System begründet. Nun muß aber Gott mit dem Geschöpfe mitwirken; ja die Molinisten dürfen, um im geoffenbarten Glauben zu bleiben, nicht zugeben, daß Gott nicht die erste Ursache auch des freien Aktes sei. Also ist für Gott der Grund seines Wirkens nicht in Ihm selbst.

Man werfe nicht ein, daß die **scientia media** eben den Grund für das Wirken in Gottes Sein hineintrage; ist es doch eben Gott, der da weiß. Es würde dieser Einwurf den Beweis für die Unfreiheit Gottes nur schärfer machen. Handelt es sich nämlich um das Wissen von notwendigen Akten oder von freien? Ist das letztere der Fall, so muß das Wissen erst vom Willen Anregung und Richtung empfangen, der natürlich zu allererst in sich bestimmt sein muß, um auf Grund dessen nach einer bestimmten Kenntnis hin richten zu können. Kommt nun diese Anregung und die Anwendung des Wissens auf den einzelnen freien Akt von außen, dann ist offenbar von einem freien Willen keine Rede mehr. Kommt dieselbe vom eigenen göttlichen Willen, dann ist Gott allerdings frei, aber dann ist von der **scientia media** keine Rede. Gott weiß dann seinen Willen und deshalb weiß Er den freien Akt. Soll aber etwa der freie

Akt mit der ihm innewohnenden freien Zustimmung einen in sich notwendigen Gegenstand des göttlichen Wissens bilden wie etwa für die Vernunft Gottes das göttliche Sein, so wäre zu dessen Erkenntnis kein weiterer anregender Wille erforderlich. Aber es folgt dann genau dasselbe: Es besteht keine Freiheit in Gott.

b) Jede Freiheit leugnet ihrem Wesen nach eine dem freien Akte vorhergehende Bestimmung im Vermögen. Sonst ist der Akt kein „freier". Im freien Akte muß der bestimmende Grund und das Sein des Aktes als eines Willensaktes die innigste Einheit bilden; weder vorher noch nachher darf irgend etwas existieren, was mit ihm in notwendigem Zusammenhange stände. Einer solchen Freiheit in Gott widerspricht aber durchaus und geradezu die **scientia media.** Die notwendige Voraussetzung für die „freie" Mitwirkung Gottes ist ja danach das geschöpfliche Willensvermögen, insofern dieses die geschöpfliche Zustimmung in sich enthält. Also ist Gott nach der scientia media in keiner Weise frei.

c) Soll Gott frei sein, so muß die Freiheit in Ihm Wesen sein. Denn Gott hat keine accidentellen Eigenschaften und Zustände; auch keine solchen, die, wie z. B. beim Menschen das Vernunftvermögen, mit der Substanz oder dem Wesen immerdar gegeben und trotzdem dem Sein nach von ihm unterschieden sind. Wo aber die Freiheit Wesen ist, da muß sie alles Freie in sich einschließen und darf zu anderem Freien nur noch im Verhältnisse der wirkenden Ursache stehen; sie darf wohl „Freies" machen, darf aber unabhängig von sich nichts Freies finden. Das gerade nun leugnet die scientia media. Also ist nach ihr gar keine Freiheit in Gott. Vom Lichte kommt alles Sichtbare, insoweit es gesehen werden kann. Was warm ist, kommt vom Feuer, dessen Wesen Wärme ist. Es giebt nichts Menschliches außer insoweit es in Beziehung zum Menschen steht. Ebenso giebt es nichts Freies, außer was von Gott kommt.

Und insoweit es nicht von Gott kommt, ist es nicht frei; soll anders Gott dem Wesen nach die Freiheit sein. Was Wesen ist, ist unbegrenzt und hat, soweit es als Wesen reicht, nur innerhalb seiner selbst die maßgebende Bestimmung. Gott ist dem Wesen nach Allmacht, das bedeutet: Alles was Macht ist, schließt Er in Sich ein; und außer Ihm ist von Ihm unabhängig keine Macht. Gott ist dem Wesen nach Sein, das bedeutet: Alles, was Sein ist, enthält Gott in Sich und nur insoweit ist etwas, als es von Gott Sein hat. Gott ist also nicht dem Wesen nach Freiheit, wenn etwas Freies existiert, was in welcher Weise auch immer nicht von Ihm verursacht ist. Denn in diesem Falle wäre die Freiheit in Gott von außen her durch alles Jenes begrenzt, was und inwieweit es *ohne Ihn* frei ist. Etwas dem ganzen *inneren Wesen nach* Freies, was also in sich allein den Grund des Seins, Wollens und Wirkens hat, würde dann nicht existieren; sondern höchstens nur ein Vermögen.

d) Worin giebt sich das Freisein besonders kund? Im Auswählen; in der Wahl. Mit dem Wählen ist aber notwendig die Richtung auf ein besonderes einzelnes Gut verbunden. In dessen Gewalt also nicht die Richtung auf das bestimmte Einzelne ist, bei dem ruht auch nicht die Wahl. Die **scientia media** läßt die **determinatio** zu einem bestimmten Gute von der Kreatur ausgehen und verleiht Gott nur die Kenntnis davon. Also ist auch keine Freiheit in Gott mit ihr zu vereinen.

383. Die scientia media ist gegen die geschöpfliche Freiheit.

Daß aber auch die geschöpfliche Freiheit bloß ein Phantom ist, wenn die molinistische Ansicht verfochten wird, geht

a) schon daraus hervor, daß sich mit dem Molinismus die Freiheit des Schöpfers nicht verträgt. Was im *Grunde* nicht vorhanden ist, das kann unmöglich in der entsprechenden *Wirkung* existieren. Das Geschöpf ist aber eine Wirkung Gottes. Ist also in Gott keine Freiheit, so ist sie im

Geschöpfe von vornherein ausgeschlossen; und noch weniger trägt letzteres dann das Bild des Schöpfers.

b) Das nämliche ergiebt sich aus dem Princip der „objektiven Wahrheit". Warum nämlich ist von zwei sich kontradiktorisch gegenüberstehenden Sätzen der eine wahr? Kraft des kontradiktorischen Gegensatzes. Dieser Gegensatz schließt aber die strengste Notwendigkeit von vornherein, d. h. vor aller anderen möglichen Dazwischenkunft, in sich ein, also kann daraus nimmermehr eine Freiheit fließen.

c) Ebenso erhält man dieselbe Wahrheit als Folgerung aus den molinistischen bedingten Sätzen der Zukunft, den futura conditionata. Die Tyrier und Sidonier würden sich aus ihrer eigenen freien Zustimmung bekehren, wenn sie die Predigt des Heilandes hörten und seine Wunder sehen würden. Diese Bedingung aber wird durch eine den Tyriern und Sidoniern fremde Macht nicht gesetzt; eine „fremde Macht", sagen wir. Denn die Tyrier und Sidonier würden aus sich heraus unter der gestellten Bedingung zur Bekehrung sich entschließen. Also ist diesen Leuten die Bekehrung von außen her unmöglich.

d) Das Wesen des Willensvermögens giebt die gleiche Lehre an die Hand. Dasselbe ist von sich aus kontingent, kann also von sich aus das oder jenes thun, ohne daß in ihm vorher eine mit Notwendigkeit zu einem einzelnen bestimmten Gute richtende Bestimmung wäre. Von einem Vermögen aber, welches seinem Wesen nach indifferent ist, kann keine Bestimmung ausgehen, die da so ist, daß sie nicht anders sein kann.

e) Es besteht für dieses Vermögen gar keine Möglichkeit, frei zu handeln, d. h. in sich den Grund seines Entschließens zu haben, wenn es in molinistischer Weise aufgefaßt wird. Oder soll das schließlich bestimmende Element, der Grund des freien Aktes, rein von der Vernunft kommen? Dann käme er von einem für den Willen fremden Vermögen. Soll dieser Grund von den Sinnen kommen?

Diese sind als in sich beschränkte Fähigkeiten noch fremder für den Willen. Von der Person? Die Person trägt den Willen ebensogut wie sie die Substanz, die Sinne und die Vernunft trägt; sie ist aber keines von diesen Vermögen. Also auch nach dieser Seite hin stände dem Willen wiederum etwas Fremdes gegenüber.

Es ist dies nichts anderes als die natürliche Erläuterung des molinistischen: „a nullo alio determinante.“ Der Wille kann von sich aus nicht determiniert werden; denn derselbe ist seiner ganzen Natur nach kontingent, d. h. indeterminiert. Er kann — wiederum nach den Molinisten — nicht ab alio determiniert werden, also weder von der Person, noch von der Vernunft, noch von den Sinnen. Zum freien Akte gehört aber ein innerer bestimmender Grund. Also ist die geschöpfliche Freiheit für die Molinisten von jeder Seite her eine Unmöglichkeit.

Das Urteil, welches alle Professoren von Löwen zugleich mit Kaspar Ram, Villegas, Coqueus, Isambertus, Estius und Silvius, den Vertretern der damaligen Hauptlehrkörpern, nämlich der Universitäten, resp. der Akademien von Osca (Huesca), Paris, Douai und Löwen, gaben, ist noch heute berechtigt.

Sententia haec Dei bonitatem obscurat, justitiam enervat, Scripturis illudit, Patrum testimonia in alienos sensus detorquet, humanae rationis corruptioni applaudit, humilitatis fundamentum evertit, peccandi necessitatem relinquit, propriarum virium fiduciam ingenerat; in salutis negotio, quod praecipuum est, homini donat, quod minus Deo: gratiam Dei libero subdit arbitrio et ejus pedissequam facit. In summa a Pelagio non satis procul abscedit: Lutheri vero et Calvini et aliorum nostrae tempestatis haereticorum sententiam, dum ab ea videri vult quam longissime recedere, potentiusque debellare, magis imprudens stabilit, atque confirmat.

Wir fügen hinzu: Der Molinismus nimmt ein an und

für sich, soweit Gott allein in Frage kommt, bestimmbares Wissen in Gott an, da die Kenntnis der geschöpflichen Zustimmung erst das bestimmende Element bildet. Das Wissen Gottes aber ist seine Substanz. Also hat im Grunde genommen der Molinismus eine bestimmbare Substanz für das All zur Grundlage. Darin führt dieses System zum Spinozismus.

Der Molinismus nimmt als eigenstes Princip eine „objektive Wahrheit" an, die kein subjektives Sein als Stütze kennt. Darin führt er zum „Sein an sich" des Hegel.

Der Molinismus nimmt einen reinen Willen an, der abgesehen von allem anderen sich selbst bestimmt, d. h. für sich allein aus der Indifferenz zur Bestimmtheit kommt, so die Quelle aller Bestimmtheit und damit, da jedes Sein nur als bestimmt gedacht werden kann, das erste Princip des Seins wird. Darin führt er zum „Willen" Schopenhauers, zum „Ich" Fichtes, zum „Subjekt-Objekt" Schellings, zum „Subjektivismus" Kants.

384. Der freie Akt im thomistischen System.

In Deo laudabo verbum, in Domino laudabo sermonem: in Deo speravi (ps. 55.). Diese Worte kennzeichnen den Standpunkt, welchen im thomistischen System der freie Akt einnimmt. Er ist da „in Gott gewirkt"; und deshalb gebührt das erste und uneingeschränkte Lob für denselben sowie für alles, was aus ihm folgt, Gott. Gott, der Schöpfer aller Vermögen, verbindet durch seine wirkende Kraft die sonst dem Willen fremden und außerhalb desselben stehenden Fähigkeiten der Vernunft und der Sinne. Er, die eine reinste Vernunft, die ewige Substanz an sich, die über alles hervorragende Macht stellt aus der menschlichen Substanz, der menschlichen Person, allen menschlichen Kräften im freien Akte eine Einheit her und unterwirft dies alles dem frei gewählten Zwecke, dem endgültigen Wohle des einzelnen Wirkenden. Die Substanz macht den freien Akt zu etwas

Menschlichen, die Person zu etwas Einzelnem und eigen Zugehörigem, die Vernunft zu etwas Vernünftigem, der Sinn vermittelt die Herrschaft über die Außenwelt. So kann der Psalmist dann jubeln: „Die mir fremd waren, sind meine Freunde geworden. Wer wird mich hinabführen auf dem Wege zum Tode, auf dem Wege der Mühsal und der Ohnmacht inmitten des beständigen Wechsels, daß ich die feste Stadt der Ewigkeit finde; wer wird mich hinabführen, daß ich herrsche über das Idumäa der Sünde und mitten im irdischen Treiben mir selbst treu bleibe? Bist Du es nicht, o Gott, der Du uns einst verworfen? Wirst Du nicht ausgehen in unseren Kräften? Verleihe uns Deinen Beistand: denn eitel ist das Heil, das der Mensch in sich selber finden will! In Gott werden wir mit Kraft thätig sein und Er wird unsere Feinde zu nichte machen."

So ist es: Gott in uns, wir in Gott: Gott in unseren Vermögen als erstwirkende verursachende Kraft, wir in Gott wie das Sichtbare im Lichte. Das muß die menschliche Wissenschaft darlegen. Sie muß der Freiheit dienen dadurch, daß sie zur höchsten Wesensfreiheit führt.

Dieser Forderung wird der Thomismus vollauf gerecht. Es ist nur nötig, einige Sätze, welche im Verlaufe dieser vorliegenden Abhandlung eingehend bewiesen worden sind, in das Gedächtnis zurückzurufen.

I. Das Wissen Gottes bewirkt nicht direkt das wirkliche Sein, sondern das nächste Vermögen zu sein bestimmt es und diesem Vermögen folgt dann notwendig das Wirklichsein, soweit es nicht mit ihm identisch ist. Das Wissen Gottes schaut direkt und ohne weiteres das Wirklichsein, indem es sich selbst schaut als wirkende Ursache und zugleich, daß außer ihm nichts ist. Damit ist der unmittelbare Gegenstand des Wissen als solcher, wie dies die Natur desselben mit sich bringt, innerlich notwendig; aber das vom Wissen eigentlich Verursachte, das Vermögen zu sein, schließt die Indifferenz in sich ein und zwar eine solche In-

differenz dem Grade nach, wie der Wille Gottes bestimmt. Damit hängt also zusammen:

II. Der Wille Gottes als Quelle der Indifferenz im Geschöpfe, speciell der Indifferenz im Willensvermögen.

Wie ist die Indifferenz in Gott im Verhältnisse zur Indifferenz des Geschöpfes zu denken? Gottes Willen ist allthatsächliches Sein, die Wirklichkeit dem Wesen nach, die absolute in sich durchaus abgeschlossene Bestimmtheit. „Er muß also wirken, wie Er kann" nach dem tiefen Ausdrucke des heiligen Thomas; d. h. Gott kann nur wirken, nicht leiden; nur bestimmen, nicht bestimmt werden; und Er kann nur wirken, wie Er will, denn Er ist Wille. Ebenso kann der Mensch nur Menschliches wirken; denn er ist eben nur Mensch und nichts anderes.

Gott macht die geschöpflichen Vermögen somit wie Er will. Er schafft deren, welchen nur ein beschränkter Seinskreis entspricht (wie dem Vermögen des Apfelbaumes nur der Apfel als Frucht entspricht, nicht die Birne); denen also alle anderen Seinskreise fremd sind (alia, aliena); — und Er schafft deren, welche ihrem Wesen nach allem Sein offen stehen, nach jeder Seite hin empfangen können, denen also kein Seinskreis von Natur aus fremd ist; nämlich die Vernunft und den Willen.

Danach gestaltet sich das Bethätigen dieser Vermögen. Dazu daß die ersteren bethätigt werden und so dann selber wirken, werden vom Willen Gottes andere beschränkte Vermögen in Bewegung gesetzt, welche diesen als den leidenden, empfangenden wie bewirkende, thätige gegenüberstehen wie z. B. das Licht dem Auge. Wirken andere beschränkte Vermögen als die der Natur dieser empfangenden angemessenen auf letztere bestimmend ein, so ist dies Zwang; eine den bestimmbaren Vermögen fremde Gewalt ist da thätig. Auf den Willen aber, der im Vermögen zu empfangen keine Schranken kennt, kann nur Gottes Wille als der allthätige einwirken; und dieser bewahrt und erhält dann

natürlich ganz seinem Charakter als reinem Sein gemäß mitten im Akte das reine unumschränkte Willensvermögen. Beschränkte Vermögen können dem Willen gar nicht als wirkende gegenüberstehen; für den Willen giebt es keinen Zwang. Was vom göttlichen Willen im freien Akte kommt, das ist das nächste Vermögen, einen wirklichen Akt zu setzen oder auch ihn nicht oder das Gegenteil davon setzen zu können. Vom Wissen also als solchem kommt speciell, insoweit es vom Willen dazu hingeneigt wird, das thatsächliche Vermögen für das Wirkliche; vom Willen aber kommt für das Geschöpf das Vermögen zum Nichtsein. Das Wissen ist nun dem Sein nach in Gott Wille; das wird von der Ewigkeit erschlossen, die eben in ihrer Vollendung und in ihrem inneren Grunde nichts anderes ist als die Auffassung der absolutesten Einförmigkeit, der schrankenlosesten Einheit; — und deshalb wird das Schauen des wirklich freien Aktes der Ewigkeit geschuldet, denn von ihr kommt es, daß das Wissen den Willen umfaßt und der Wille das Wissen, daß Wissen in Gott dem Wirklichsein nach Wille ist und Wille Wissen. Insoweit also Wissen und Wollen in der Ewigkeit als Seins-Einheit betrachtet werden, wird der freie Akt geschaut. Insoweit er vom Wissen ausgeht, ist er zuverlässig gewiß und hat demgemäß seinen Grund innerhalb seiner selbst. Insoweit er vom Willen fließt, ist er innerlich indifferent.

III. Nur so ist die Sünde wissenschaftlich erklärbar. Der Molinismus kann eine Sünde gar nicht zugeben, wie bereits früher erklärt worden. Denn er kennt keine wahre Indifferenz im Willen; spottet er doch über die gratia sufficiens der Thomisten, weil dieselbe im Willen das Vermögen bewahren soll; ein Vermögen nämlich für Sein und Nichtsein, für rechts und links. Der göttliche Wille beschließt, positiv die Sünde zu erlauben und damit ist von sich selbst gegeben, daß von Gott aus keine Einwirkung für das entsprechende Fallen stattfindet.

IV. Kraft des Einwirkens Gottes allein ist die Wirkung der Vernunft mit der ihr wesentlichen, der allgemeinen Substanz als dem Erkenntnisgegenstande eigentümlichen Indifferenz innerhalb des thätigen Willens und der thätige Wille ist innerhalb der thatsächlich erkennenden Vernunft; denn Gott gehört als der wirkenden Ursache sowohl das Vernunftvermögen an als auch das Willensvermögen. Und aus demselben Grunde ist die menschliche Substanz ebenso wie die menschliche Person nach ihrem thatsächlichen Sein in der Vernunft und im Willen, je nachdem beide wirksam sind; und dienen zudem die Sinne mit ihren beschränkten Thätigkeiten als Stufen dem Throne des freien Aktes. Denn die erste Ursache wirkt als formell ewige. Sie mißt dem angemessen in Sich die eigene Vernunft, den eigenen Willen, die eigene Kraft und hält demgemäß auch das Geschöpfliche in dessen verschiedenen Vermögen und Fähigkeiten in einem einheitlichen Maße zusammen.

Schaut der Herr den freien Akt in dessen Wirklichkeit, also in seiner eigenen wirkenden Kraft, so ist der freie Akt in der Ewigkeit gemessen; er ist immerdar Gott gegenwärtig. Schaut der Herr den freien Akt, wie selbiger dem indifferenten Willens- und Vernunftsvermögen angehört und damit zugleich, daß er geschöpflich wird und außerhalb des göttlichen Wesens steht, selber Vermögen ist und der Vollendung harrt, so schaut Er ihn, wie er in seiner indifferenten Ursache, nämlich im Willen ist; und so schaut Er ihn als gemessen im Vermögen der geschaffenen Ursachen, als gemessen in der Zeit, als im Verhältnisse zu seiner Ursache und zu anderem Sein zukünftig.

Damit ist dem Argumente des Jansenius begegnet, wie es im §. 1. formuliert worden. Die Vernunft, die Substanz, der Sinn, die Person, die äußeren Dinge sind an sich betrachtet dem Willen und somit dem freien Akte fremd; sonach Principien des Zwanges für den Willen.

Sie sind demselben exterius, äußerlich. Dies bleiben sie auch im Molinismus.

Im Einwirken des Willens Gottes aber wird alles dieses dem thatsächlichen Sein nach dem Willen innerlich, wenn auch die Wesenheiten der einzelnen Vermögen, in statu potentiae, voneinander immer geschieden bleiben. Das Einwirken Gottes ist somit dem freien Akte — und dasselbe gilt schließlich je nach dem Wesen der Vermögen von allen Vermögen — unendlich mehr innerlich als das eigene Willensvermögen, von dessen Indifferenz er getragen wird. Es ist bei weitem innerlicher gegenwärtig als die Vernunft, als die menschliche Substanz, als die Person. Denn erst wenn dieses Einwirken Gottes vorausgesetzt wird mit seinem Maße der Ewigkeit, das da kein Vor und kein Nach, also kein antecedens und consequens, keine Voraussetzung, sondern nur lebendige Gegenwart kennt; erst also auf Grund dieses Einwirkens Gottes wird die thatsächliche Einheit im ganzen Menschen mit allen seinen Vermögen für das freie Wirken hergestellt. Das Einwirken Gottes ist das haltende Band, vermittelst dessen der Wille in der Vernunft, die Substanz im Willen, die Person in der Substanz ist, vermittelst dessen alles in dem einen Wirken thatsächlich ineinander greift und alles der eigenen Vollendung je auf seiner Seinsstufe im freien Akte dient.

Da bleibt keine Frage wissenschaftlich unbeantwortet. Kein mysterium bildet da Schranken für den fragenden Geist. Nur was dieser letztere selber von seiner Natur, von seinem Erkennen abweist und abweisen muß, warum nämlich das Einzelne gerade ein solches Einzelne und nicht ein anderes ist, warum Petrus gerettet wird und Judas nicht; das bleibt verschlossen. Das kann aber der geschaffene Geist auch gar nicht erkennen. Denn er erkennt das Einzelne nur gemäß den allgemeinen Kräften und den gemeinschaftlichen Vermögen, die im Einzelnen sich vorfinden und welche es wohl begründen, warum das Einzelne auf einer bestimm-

ten, mit anderem gemeinsamen, auf einer allgemeinen Seinsstufe steht; nicht aber warum es thatsächlich so ist und nicht anders. Anderes kann der geschaffene Geist nicht erkennen, weil er selber nur vermittelst eines allgemeinen Vermögens erkennt; weil seine Kenntnis kein wesentlich einzelnes wirkliches thatsächliches Sein ist und in diesem einzelnen Sein nicht allen Grund des Erkennens in sich schließt oder vielmehr diesen Grund selber bildet.

Das ist allein Gott zu eigen. Er allein erkennt Sich, weil Er Sich selber ist und sein Erkennen einzelnes subjektives Sein; — Er erkennt Anderes, weil Er der Grund davon ist, weil Er es so will. Der Wille richtet sich aber naturgemäß auf einzelnes Sein; Gottes Wille ist wesentlich Grund, ist wesentlich Erkennen. Also ist es Ihm allein eigen, das Einzelne mit seinem Grunde in sich als Einzelnes zu erkennen und Er allein kann sagen, **cur illum trahat, et illum non trahat**; warum Er diesen da zu Sich zieht und jenen anderen nicht.

Von Ihm müssen wir wahrlich und im wissenschaftlichsten Sinne mit dem Psalmisten ausrufen: **In Deo laudabo verbum, in Deo laudabo sermonem; in Deo faciemus virtutem, Deus egreditur in virtutibus nostris.** All unser Lob ist nur in Gott; **Deo soli gloria et omnia in Dei gloriam.** Das zeigt der Psalmist noch tiefer im 138. Psalm.

385. Schluß. Anwendung der vorgetragenen Lehren auf den Psalm 138.

„Bei Ihm ist Weisheit und Stärke: Ihm steht zu der Ratschluß und das Verständnis." Mit diesen Worten des Dulders Job hatten wir die Behandlung des göttlichen Wissens begonnen. Zur Bewunderung der Herrlichkeit dieses glanzvollen Wissens wird der Geist zurückgetrieben durch die eingehende theologische Prüfung der genannten Vollkommenheit.

Nach allen Seiten haben wir Umschau gehalten, uns in die Tiefen der Spekulation versenkt, den Glanz bewundert, welchen die anderen Vollkommenheiten Gottes der heiligen Weisheit spenden und wieder ihrerseits von ihr empfangen. Wir haben die „Kreaturen" in der innersten Zusammensetzung ihres Seins und in allen ihren verschiedenen Stufen bis zum freien Akt hinauf dem göttlichen Wissen entgegengehalten und sie wie ein Nichts erfunden gegenüber der Fülle; wie Nacht gegenüber dem Tag; wie Wirrsal ohne Ende gegenüber der Tiefe unergründlichen Friedens. Wir haben versucht, den Strahlen zu folgen, die von dieser Sonne der Gerechtigkeit ausgehen und haben die Spuren, so viele wir antreffen konnten, zurückgeführt zu ihrer Quelle. Was auch immer den Trost mindern könnte, welchen die Wonne der Betrachtung des göttlichen Wissens dem heiligen Dulder gewährte, das strebten wir aufzudecken.

Und nun möchten wir gern mit dem heiligen Gregor dem Großen am Beginne des letzten Buches seiner Moralien ausrufen: „Nachdem wir das große Meer gleichsam durchmessen haben, sehen wir jetzt nun das sichere Ufer vor uns; und die Segel unseres Vornehmens herablassend werden wir nicht mehr durch dieselbe Fahrkraft wie früher geführt. Aber der vorher gegebene Anstoß dauert noch nach; wir treiben langsam und ruhig dahin. Der starke Wind unseres Kummers und unserer Angst ist wohl gefallen; aber dessen Einfluß leitet uns mit immer größerer Ruhe bis zum Hafen, bis zum Ufer."

Möchte es in etwa gelungen sein, durch die Darlegung der großen Kontroverse die „Überzeugung zu befestigen, daß alles geschöpfliche Wissen nur Stückwerk ist, mehr vom Mangel und von der Ohnmacht hat, wie von Kraft und Fülle und daß deshalb der Anker des menschlichen Hoffens nicht das eigene Wissen sein darf." (Einl. S. 7.) Je näher Gott, desto mehr Wissen, desto mehr Kraft, desto mehr Freiheit; Ihm allein ist die Ehre, außer Ihm ist nur Ohnmacht.

Der Zweck alles Forschens, der Zweck auch der gegenwärtigen Arbeit ist erreicht, wenn wir in aller Mühe und Not dieses irdischen Lebens nur immer lernen, unseren Blick nach oben zu richten und mit dem seligen Dulder zu sagen: „In Ihm ist Weisheit und Kraft; Ihm steht zu der Ratschluß und das Wissen."

Der übervolle Glanz des göttlichen Wissens und des unergründlichen Ratschlusses der allgewaltigen Macht ladet uns ein vom festen Gestade der Ewigkeit her. Er sendet den Auserwählten, die noch nicht da angelangt sind, aber mit Vertrauen auf die göttliche Führung in tiefem Seelenfrieden darauf zutreiben, seine Strahlen bis in das Meer dieser Zeitlichkeit in den Worten des Psalmisten, der im 138. Psalm in höchster und reiner Begeisterung die Herrlichkeiten der unendlichen Weisheit schildert:

Du hast mich streng geprüft, o Herr, mich voll erkannt
Klar weißt Du meine Ruh' und mein Erwachen nun.

Welch hohen Flug der Psalmist, der hier die dankbare auserwählte Seele sprechen läßt, im folgenden Liede nehmen wird, das zeigt bereits der erste Vers an! Ein Vorgeschmack der unerschütterlichen Herrlichkeit im Ewigen, wo der Anteil der Auserwählten nur Lob und Preis und Dank sein wird, durchzieht den ganzen Psalm und macht sich schon in den ersten Worten kenntlich.

Wo hat der „Herr geprüft" und demgemäß „voll erkannt" die ganze Seele mit allen ihren Kräften und Anlagen; ihre Sünden und ihr Leid; ihr Erwachen und ihr Wirken? Auf welcher Grundlage hat Gott geprüft? Es muß eine unsagbar feste Grundlage sein, auf welcher der Herr die auserwählten Seelen und, da um ihretwillen alle anderen Geschöpfe gemacht sind, zugleich die Gesamtheit alles Seins „prüft"! Denn wohin führt diese Prüfung? Wo ist ihr Ergebnis? „Und führe mich hinab den Weg zur

Ewigkeit," et deduc me in via aeterna; so endet der Psalm. Durch alle Wechselfälle hindurch; inmitten aller Ohnmacht; ohne selbst im Tode, der alles begrenzt, ein Hindernis zu finden; leitet mit fester Hand der Herr. Er „leitet hinab"; Er leitet durch Sünde und Tod hindurch die Seele zur „Ewigkeit". „O, Du bist," ruft Esther aus, „der Herr, der König aller Götter, umkleidet mit unbegrenzter Macht!" Und die Kirche jubelt so oft: „Dir rufen die Cherubim und Seraphim; Dir alle Engel und die gesamten Mächte der Schöpfung laut zu: Heilig, heilig, heilig bist Du, o Gott, der Herr der Heerscharen."

Soll die Führung Gottes an keiner Ohnmacht, selbst nicht an der Sünde und dem Tode ihre Grenzen finden, so kann sie nur von jener „Prüfung" ausgehen, die Gott in seiner eigenen Macht, in seiner unbefleckten Heiligkeit, in seinem Wissen und unbeugsamen Wollen; mit einem Worte, die Er in Ewigkeit und von Ewigkeit in Sich selber, nur in seinem eigenen Sinne gemacht hat. Nichts ist da vorhanden, was Ihm Richtschnur sein könnte, außer Er selber.

Allein sein eigener Wille kann in jener ewigen „Prüfung", welche die Quelle des geschöpflichen Wirkens ist, Ihn leiten.

Der Psalmist betont es so treffend, daß Er als „Herr" prüft und nur auf Grund der Prüfung, die Er als „Herr" gemacht, das Sein und Wirken seiner Geschöpfe voraussieht. Er ist wahrlich der unumschränkte Herr.

Dazu gehört aber zuvörderst, wie der Engel der Schule des öfteren hervorhebt,[1]) die vollste Freiheit. Nur wer Herr ist, kann von sich aus bestimmen; und nur insoweit er Herr ist, reicht die Macht seiner Wahl. Wie wenig sind wir Kreaturen „Herren"! Wie wenig hängt an und für sich von uns und von unserer Wahl ab! Der Gang der Natur bereits macht oft all unsere Herrschaft eitel. Und sind wir tot, so ist es mit aller Herrschaft in der Natur ebenso voll-

[1]) Cf. S. th. I. q. 108. art. 5. ad 2.

ständig vorbei, wie davon nicht die Rede sein konnte ehe wir waren. „Ein Hauch ist unser Leben," sagt der Ecclesiasticus. Gott allein ist ganz *sein*; Er ist somit alles Sein; Er hängt von nichts ab. Es giebt außer Ihm keine Bestimmtheit, die auf Ihn irgend welchen Einfluß erstreckte. Er ist nach allen Seiten hin frei. Was als Geschöpf vor Ihm steht, das hat seinen Platz gerade deshalb, weil Er es so gewollt hat. Er „prüft"; weil Er „Herr" ist.

Damit jemand „Herr" sei und somit unabhängig, dazu gehört sodann, daß die *Leitung*, welche von ihm ausgeht, eine *unbeugsame*; daß sie eine allem Zufalle, der da vereitelt und beengt, unzugängliche sei. Wessen Bestimmung gehindert werden kann, der ist nach dieser Seite hin nicht „Herr". Und deshalb übt keine geschaffene Ursache absolute Herrschaft aus; denn das Wirken und Bestimmen einer jeden kann im Wirken und Bestimmen der anderen ein Hindernis finden. Der Herr aber „prüft", weil Er der Urgrund ist, weil Er allen anderen Ursachen giebt, daß sie wirken und sind; weil jede Bestimmung von Ihm kommt. Er ist wahrhaft Herr, denn seiner Leitung kann nie ein Sein sich entziehen; nie kann Er ein Hindernis finden; seine Regierung ist unerschütterlich.

Und Er ist nochmals der wahrhaftige „Herr", der *eine*, nach welchem und durch dessen Gnade erst „andere und zahlreiche Herren" bestehen, denn nur Sich selbst hat Er in seinen Bestimmungen, in seinem Leiten des All zum *Zwecke*. „Alles hat Er gethan wegen Seiner selbst". (Prov. 16, 4.) „Er schaut an den Endzweck eines jeden Seins," so klein es sein mag. Denn es ist nur deshalb auf einen Zweck gerichtet und kann nur darum existieren und Thätigkeit ausüben, weil es von Gott kommt und auf Gott, den Urgrund, wieder zeigt. **Ipse universorum fines intuetur.**

In seine Heiligkeit, in seine Liebe und Barmherzigkeit hat Gott die Kreaturen getaucht. Da hat Er sie „geprüft" und daraus quillt alle Weisheit und Harmonie, die in

seinen Werken sich geltend macht. Gottes Liebe lehren die Geschöpfe erkennen; denn die Liebe des Ewigen ist der Schoß, in welchem sie von Ewigkeit her ruhen und aus dem heraus sie zur bestimmten Zeit zur Geltung kommen. Kraft ruht in diesen Geschöpfen; denn die Liebe ist die höchste Kraftquelle. Weit sind sie an Zahl und an Sehnsucht; „denn wie die Sandkörner am Meeresstrande, so ist die Weisheit," welche der Liebe entspringt; unzählbar viel weiß sie zu formen und zu bethätigen. Nach der Höhe und nach der Tiefe gehen diese selben Geschöpfe. Denn tief ist ihre Ohnmacht; bis zum Nichts reicht sie. Und je mehr dieselbe ihnen gegenwärtig ist, desto höher werden sie hinaufgetragen zur Teilnahme am ersten Grunde. Je tiefer sie wissen, daß sie von sich aus nur „schlafen", nur „ruhen", nur unthätig sein können; desto lebendiger arbeitet in ihnen der höchste Grund, der allein sie zu „wecken" vermag, allein es ihnen giebt, daß sie „stehen". Er erlaubt, daß sie fallen, damit sie von ihrem eigenen Nichts aus Erfahrung etwas wissen; und Er allein kann sie vom Falle erheben, damit sie von sich selber zu Ihm sich wenden, der Quelle alles Seins und alles Guten, dem Urgrunde aller Wahrheit; zu Ihm, der Liebe und Barmherzigkeit von Ewigkeit; damit sie mit tieferer Überzeugung ihren Trost und ihre Zuflucht bei Ihm finden und sagen:

O Herr, Du hast mich streng geprüft und voll erkannt,
Klar weißt Du meinen Schlaf und mein Erwachen nun.

So giebt der Psalmist unserer Seele gleich in den ersten Worten den inneren Schwung, um in Gott den Anfang und das Ende des Heils wahrhaft und wirklich aus innerster Überzeugung zu finden.

Der Psalmist wendet sich nun gleich zur unermeßlichen „Weite" des Wissens Gottes, vor dem „alles offen und klar liegt, selbst die innersten Meinungen der Herzen" (Hebr. 3.):

Was ich mir still gedacht; Dir ist es längst bekannt,
Mein Pfad ist hell vor Dir, mein Vorsatz tief durchforscht.

Wo ist die Quelle des menschlichen Handelns? Wo ist der tief verborgene Grund seiner „Ruhe" und „seines Erwachens"? Im Gedanken. Vom Gedanken geht das Wort aus; der Gedanke leitet die That.

„Wenn das Licht selber, was in dir sich vorfindet, Finsternis ist; wie viele der Finsternisse werden dann nicht in dir sein!" sagt der Heiland, um uns dadurch auf die Wichtigkeit unserer Gedanken, auf die maßgebende Gewalt unserer inneren Herzensmeinung aufmerksam zu machen. Der Apostel aber spricht aus demselben Grunde: „Nicht als ob wir imstande seien und dazu die genügende Kraft hätten, etwas von uns selber aus zu denken!" Der Gedanke verleiht dem äußeren Werke seinen Charakter, kraft dessen dasselbe gut oder schlecht ist. Wer aber ist der wirkende Grund dieses Unterschiedes? Der Apostel sagt es ganz ausdrücklich: „Wer unterscheidet dich?" Wer macht, daß deine Werke gut sind, während die eines anderen schlecht sind? Wer macht es in dir selber, daß, während heute unglücklicherweise die Sünde in dir herrscht, du morgen wahrhafte Reue übst? „Ist dies nicht Gott?" heißt die Antwort des Apostels.

Der Psalmist aber spricht dieselbe Wahrheit aus: „Lange ehe ich selber gedacht, hast Du schon meinen Gedanken verstanden und meinen Pfad sowie alle meine Vorsätze durchforscht." Was will das aber besagen, daß etwas verstanden wird? Verstehen, Erkennen, Wissen ist Einheit und zwar die innigste Einheit zwischen Erkennendem und Erkanntem. Wird also das Erkannte verstanden, ehe es ist, so besteht die erforderliche Einheit nicht zwischen dem Erkennenden und dem zeitlichen Sein des Erkannten. Gott erkennt unsere Gedanken, weil Er deren bewirkender Grund ist; weil Er Sich und seinen Willen als den tiefsten Grund

derselben erkennt und in Sich selber die tiefste Einheit bildet. Er erkennt sie, weil sie für die Zeit, daß sie nach dem Willen Gottes zeitliche Existenz haben, von Ewigkeit her in ihrem wirklichen Sein Gott gegenwärtig sind; ist ja doch dieses Sein nur eine etwelche Nachahmung des göttlichen und eine Teilnahme an der Wirkung des ersten Grundes. Erkenne ich heute, daß morgen die Sonne aufgehen wird, so weiß ich dies, weil ich den Grund kenne. Erkennt Gott von Ewigkeit unsere Gedanken und somit die Grundlage der Entwicklung unserer Freiheit, so weiß Er sie von Ewigkeit her in deren Grunde, nämlich in seinem allmächtigen Willen.

Das verdeutlicht der heilige Sänger noch durch das Hinzufügen der Worte: **semitam meam et funiculum meum investigasti.** Was ich heute denke, davon weiß ich nicht, was morgen die nächste Folge sein wird; denn „die Gedanken der Menschen sind von Furcht erfüllt"; ins Ungewisse hinein denken wir; „alles", sagt der Prediger, „wird in ungewisse Zukunft hin gethan." Jetzt gefällt dies und man meint, dieses Wohlgefallen wird nie enden; nach kurzer Zeit aber will man das Gegenteil und wundert sich, wie man jemals anders wollen konnte.

Gott erkennt jedoch den einen Gedanken so, daß Er auch alle Folgen davon bemißt und Er weiß den ersten so, daß es Ihm auch klar ist, ob der zweite dem entsprechen wird. Warum? Er hat jedem Menschen den gesamten Pfad seiner Thätigkeit vorgeschrieben. Gemäß seiner Bestimmung ist der einzelne Gedanke und das einzelne Meinen des Herzens mit dem anderen wie vermittelst eines Seiles verbunden, welches in der Zeit offenbar wird. Der eine Gedanke reiht sich an den anderen, der eine zieht herbei den anderen, der eine ist die Voraussetzung des anderen; und aus allen zusammen setzt sich jenes wunderbare Seil zusammen, welches den irdischen Menschen an das Erbe des Himmels, die Zeit an die Ewigkeit bindet, das da stark wie nichts zieht und doch dabei volle Freiheit läßt oder vielmehr dieselbe that-

sächlich erst verleiht]; von dem es im Buche Esther heißt: „Sei gnädig meinem Lose und meinem Seile“ (esto propitius sorti meae et funiculo meo).

Hat Paulus an die Folgen gedacht, die sein Gedanke und sein Vorsatz, nach Damaskus zu gehen, haben und welche andere Gedanken sich an diesen anschließen werden? „Der Herr aber hatte seinen Pfad und das Vornehmen seines Herzens durchforscht;“ das Seil, das die ewige Liebe gewunden, erreichte die Seele und zog mit unwiderstehlicher Stahlkraft und doch in höchster Freiheit sie mit sich.

Als der junge David sich vornahm, seinem Bruder ins Lager Speise zu bringen, dachte er nicht im geringsten daran, mit dem Goliath zu kämpfen, die Tochter Sauls zu heiraten, Heerführer in Israel zu werden, Nachfolger des Königs zu sein. Aber da spann sich der eine Gedanke so an den anderen, daß gar nichts anderes übrig zu bleiben schien; der allbestimmende Urgrund, Gottes allumfassende Ewigkeit war die Ursache davon.

Die Thatsache also, die der königliche Sänger zuerst ausgedrückt hatte mit den Worten: „Du hast verstanden von lange her meine Gedanken;“ die erläutert er im Verfolge; er giebt den Grund an, warum der Herr nur deshalb die Gedanken verstehe, weil Er sie verursache: „Meinen Pfad und all meinen Vorsatz hast Du durchforscht.“ Daß der eine Gedanke mit dem anderen in Verbindung steht, wie ein Schritt mit dem anderen auf demselben Pfade, wie ein Faden im Seile mit dem anderen; diese denkbar innigste Verbindung kann gar nicht in uns ihren erstbewirkenden Grund haben. Denn was ich morgen denken werde, davon weiß ich heute noch gar nichts; oder ich meine gar, an das Gegenteil denken zu wollen. Die Verbindung aber, die in ihrem Ganzen aufgefaßt so schön ist und in welcher jedes einzelne Glied so notwendig erscheint, daß man am Ende meint, es könne gar nicht gemißt werden, setzt sich eben nur aus einzelnen Gedanken und Vorsätzen zusammen. Also ist

auch für diese im einzelnen der erste Grund die „Prüfung“ und das „Vorausſehen Gottes“.

Demgemäß ist auch staunenswert der Weg des Menſchen, mag er für ſich allein in ſeinen Teilen oder in ſeiner ſtillen Harmonie mit anderen ſolcher Wege gedacht werden; ſo staunenswert, daß die menſchliche Zunge davor ſtillſteht. Der Pſalmiſt fährt fort:

Und alle meine Wege wußteſt Du vorher.
Denn Schweigen iſt vor Dir jedweder Zunge Wort!“

Wie zahlreich ſind die Wege, auf welchen Gott ſeine Auserwählten nach dem Ihm allein bekannten Sitze der Ewigkeit führt! Was ſind die Geſchöpfe, die unſeren Pfad einſchließen, anderes als das Richtſcheit in der Hand des Allmächtigen, durch welches der Weg eines jeden gerade ſo zuſammengeſetzt und nach jener Seite in den verſchiedenen Verhältniſſen gelenkt wird, wohin das Licht der Ewigkeit ſtrahlt. „Das iſt das Seil,“ welches der Prophet „in der Hand hält, um zu meſſen“. (Zach. 2, 1.) Das Seil des körperlichen Elends, wovon es im Buche Job (12, 18.) heißt: „Und Gott hat vorhergegürtet mit dem Seile ihre Lenden.“ Gott führt die Seele den Weg leiblicher Abtötungen, wenn er ſie ganz beſonders in der Keuſchheit ſtärken und befeſtigen will. „Ich will umgeben deinen Weg mit Dornen,“ ſpricht der Herr bei Oſee. Gott beraubt, wie das Buch Job ſagt, den Menſchen deſſen, was er beſitzt, damit er in der Armut zu Ihm ſchreie; vinciantur funibus paupertatis. Anderen weiſt der nämliche Herr den Weg der inneren Betrachtung, der heiligen geiſtigen Ruhe an: „Und Seile habe ich in mein Bett hineingelegt“ (intexui funibus lectulum meum; prov. 7. 16.); ſie ſollen dann um ſo lebendiger wirken und um ſo kräftiger Gottes Ehre verbreiten, nachdem ſie „in Schmerzen geprüft ſind“ und „gekoſtet haben, wie ſüß der Herr iſt“, der da es verſteht, allem Leiden ſeinen Troſt folgen zu laſſen. Von ihnen hatte der Pſalmiſt

gesagt: „Stehet auf, nachdem ihr geruht habt, die ihr da eßt das Brot der Mühsal.“ Wieder andere müssen immer in strenger Unterwürfigkeit leben und haben gewissermaßen niemals etwas zu sagen. Deren Weg erwähnt wieder das Buch Job: „Mit einem Seile wirst Du seine Zunge binden.“

Doch wer könnte alle diese Wege voneinander unterscheiden, von denen kein einziger ist wie der andere. Sie alle sieht Gott voraus und bestimmt gemäß seiner „Prüfung“ nach freiester Wahl einer jeden Seele den ihrigen. Kein Auserwählter kommt zur Seligkeit in gleicher Weise wie der andere und in jedem einzelnen wieder giebt es *verschiedene* Wege „vias meas“ und doch wieder nur *einen* Pfad „semita“. Denn die verschiedenen Tugenden müssen erworben werden und zu jeder führt ein eigener Weg. Was zur Erreichung des Gehorsams führt, das leitet nicht immer ebenso zum Besitze der Abtötung; und was der Keuschheit dient, ist nicht selten von sich aus zugleich dem Stolze förderlich. Wie oft geschieht es nicht, daß, wenn nach dem Besitze einer Tugend hin gewandelt wird, der Weg unmerkbar nach einem Laster ablenkt; und wenn man lange Zeit die eine Tugend vernachlässigt hat, zu deren Gunsten früher angestrengt gearbeitet worden ist, man dann wieder nach der ersteren von neuem streben muß. Da sind viele, ohne Ende viele Wege, geradeso wie es viele Tugenden giebt und endlos viele Grade im Besitze einer einzelnen. Alle diese Wege sind aber nur ein einziger, sie sind *ein Pfad*. Denn immer ist das Heil der Seele, der Besitz Gottes der Endzweck aller Tugenden; und die Tugend hört auf, Tugend zu sein, wenn Gott nicht mehr ihren letzten Ausgangspunkt bildet. „Viele Wege“ erwähnt deshalb der Psalmist und doch ist nur ein „Pfad“ und ein „Seil“, ein Vorsatz nämlich, Gott zu dienen.

Aus welchem Grunde nun sieht Gott diese „Wege“ vorher? „Weil vor Ihm jedes Wort des Geschöpfes Schweigen ist.“ Es existiert vor Gott kein selbständiges „Wort“ der Geschöpfe, durch welches irgend etwas bestimmt ausgedrückt

würde. Schweigen ist das geschöpfliche Wort, welches vor dem Allmächtigen sich ziemt; Schweigen vor den Ratschlüssen seiner Liebe; Schweigen vor der Offenbarung seiner Weisheit. Deshalb hatte auch der heilige Sänger im Psalm 118 sagen können: „Ich habe Deine Gebote gehalten, weil alle meine Wege vor Deinem Antlitze sind." Vor dem Antlitze Gottes sein, bedeutet nichts anderes als von Gott allein geprüft, von Ihm allein gebilligt sein. Vor dem Antlitz Gottes sind unsere Wege und entsprechen seiner ewigen „Prüfung", wenn sie nicht vorher vor dem unsrigen sind. Wir alle „werden gezogen mit den Seilen Adams". (Osee 11, 4.) Schwäche, Blindheit, Bosheit haben wir geerbt; die positivste Unfähigkeit, von uns allein aus für unser Heil zu sorgen und uns selber in erster Linie den Weg zu bestimmen! Wollen wir fest bleiben auf unseren Wegen? „Soll das Seil nicht zerreißen!?" (Bar. 6, 43.) Dann halten wir nur an dem einen Verlangen fest, daß Gott in uns arbeite, daß Er in uns bestimme, daß Er selber während der Zeit in uns vollende, was von Ewigkeit durch Ihn frei erwählt worden ist. „Dann werden uns die Seile auf herrliches Erbe fallen" (ps. 15, 6.); wenn von allem in uns Gott der wirkende Grund und wieder Gott der nächste und letzte Zweck ist:

„Was sein wird und was war, ist gegenwärtig Dir;
Was ich bin dank' ich Dir, Du leite meinen Schritt."

„Bei Dir ist der Anfang, der Urgrund inmitten all des Strahlenglanzes der Heiligen am Tage Deiner Herrlichkeit;" sagt der hundertneunte Psalm. Ja wahrlich! Was soll die Zukunft offenbaren? Was hat die Vergangenheit offenbart? Wozu führt alles Forschen und alles Denken, alles Glauben und alles Beten? Daß Gott den einen Urgrund von allem bildet; daß kein Sein und keine Thätigkeit denkbar ist, ohne daß Er den Anstoß dazu gebe; daß Gott wohl in Sich unveränderlich und weder ein „war" noch ein „sein wird" in Ihm ist, daß aber aller Wechsel und alles Ändern in der Zeit von Ihm bewirkt wird. Er ist die Ursache aller Zu-

kunft, und deshalb kommt Ihm selber keine Zukunft, d. h. keinerlei Nichtsein zu. Er ist die Ursache aller Vergangenheit; und deshalb kann von Ihm selber nie etwas Vergangenes ausgesagt werden. Er fügt alle geschöpflichen Ursachen ineinander und regelt ihr Zusammenwirken, so daß das eine wohl mit Rücksicht auf das andere in der Zeit früher oder später ist, nie aber mit Rücksicht auf Gott.

Gott kennt Zukunft und Vergangenheit, **omnia, novissima et antiqua**; — und Er erkennt dies alles deshalb, weil Er alles in Sich selber zuerst in der ewigen Liebe frei „geprüft", bestimmt und erwählt hat, damit es sei; und weil Er, unser Gott, für die Zeit, daß jegliches bestehen soll, es formt und bildet als erstwirkender Grund: **formasti me et posuisti super me manum tuam.** Auf Grund seiner freien Wahl macht Gott und erhält Er in der Zeit, was Ihm von Ewigkeit her gefallen hat.

Das ist die Weite des Wissens Gottes, die sich gerade soweit erstreckt als die wirkende Ursächlichkeit für das Geschöpfliche; das ist Weisheit, wie das Buch Job sagt, denn Weisheit ist nichts anderes als Wissen auf Grund der ersten Ursache und nicht auf Grund von untergeordneten Ursachen. Hier ruht aber auch die unermeßliche Kraft des göttlichen Wissens. Der begeisterte Sänger berührt dieselbe in den folgenden Versen:

O wundervolles Licht, aus mir wird's offenbar;
Stark ist es überaus; **nur** ahnen kann ich es.

„Viele Dinge giebt es," sagt Chrysostomus,[1]) „die wir wohl bewundern, aber nicht mit Furcht; wie z. B. prachtvolle Säulenbauten, Wandgemälde, Körperschmuck; anderes aber staunen wir mit einem gewissen Gefühle der Furcht und des Bangens an, wie z. B. die Meeresfläche mit ihren nie ruhenden Wogen, unermeßliche Wasserstrudel und reißend schnelle Wasserfälle. So auch staunt der königliche Prophet

[1]) Hom. de incomprehensibili Dei naturâ.

mit Furcht und Zittern und wie vom Schwindel ergriffen das ohne Grenzen weite und unermeßliche Meer des göttlichen Wissens an; er weicht zurück und ruft aus: Als eine ganz wundervolle Wissenschaft steht sie da, die Deinige, o Gott."

Und in der That! Wer da in diese Majestät eindringen möchte, umgeben von den Schwächen des Fleisches, der wird bald von dem blendenden Glanze zurückgeworfen. „Wer da die Majestät erforschen will, der wird erdrückt werden von der Herrlichkeit."

Das ist niemals die Aufgabe, welche die Forschung über das göttliche Wissen sich stecken kann, in das innere Geheimnis desselben eintreten zu wollen. Das Geheimnis jeder Wissenschaft beruht auf dem inneren maßgebenden Grunde. Das kann also niemals der Zweck der menschlichen Betrachtung über das göttliche Wissen sein, daß etwa der innere Grund klargelegt werde, warum Gott das vielmehr im einzelnen wolle als jenes. Vielmehr ist darauf all unser Forschen gerichtet, daß wir es wissenschaftlich begreifen, wie wir nimmer in dieses Innere des göttlichen Wissens eindringen können; wie es eine volle Unmöglichkeit ist, auch nur vom geringsten dessen, was Gott thut und anordnet, den letzten Grund anzugeben, warum es im einzelnen gerade so und nicht anders sei; wie jeder Seele, welche den Weg zur wahren Selbsterkenntnis und zur Kenntnis der Natur betreten, je mehr sie vorangeht, immer mehr aus ihrer Betrachtung heraus das „Wunderbare" und Staunenswerte im göttlichen Wissen gegenwärtig werden und wie sie deshalb immer lauter rufen muß als Ergebnis all ihres Denkens: Fürwahr; wundervoll steht das Wissen Gottes vor mir; es war in sich selber immerdar wundervoll, aber nun erkenne ich es auch aus meinem eigenen Denken heraus, wie niemals im Bereiche des Geschöpflichen ein Schatten von Grund bestehen kann, der da in Gott irgendwelche Kenntnis veranlaßte. Nun erkenne ich, wenn ich mich und die Natur betrachte, daß nur

in Gottes Sein, in seinem Willen, in seinem eigenen innersten Innern der Grund seines Wirkens und somit die Möglichkeit etwas zu begreifen gegeben sein kann.

„Etwas bewundern," sagt Thomas,[1]) „schließt zweierlei in sich ein: 1) Daß der Grund davon, was bewundert wird, ein verborgener ist; — und 2) daß in der bewunderten Sache etwas scheinbar sich Widersprechendes zu Tage trete."

Daß ein Stein zu Boden fällt, das bewundert niemand, denn der Grund davon ist bekannt; und zudem liegt zwischen dem Stein und dem Fallen nicht der mindeste Widerspruch vor. Aber daß der Stein z. B. ohne Stütze in der Luft hängen bleibe; davon kennt man auf den ersten Blick nicht die Ursache und das scheint in Widerspruch zu stehen mit der Natur des Steines; darüber wundert man sich. Daß jemand sich bewegt, so lange noch Leben in ihm ist, erregt kein Wundern; weil davon in der Lebenskraft der Grund offenbar vorliegt. Aber wenn eine Leiche durch ein bloßes Wort vom Tode erweckt wird; wenn dann der Körper sich von neuem bewegt; das wird angestaunt. Denn da ist in der Leiche kein Grund dafür vorhanden und im bloßen Worte auch nicht; das streitet sogar wider die Natur der Leiche und den Einfluß eines Wortes.

Welcher Ocean von Wunderfülle steht aber dann vor unserem geistigen Auge, wenn wir das Wissen Gottes ihm vorhalten! Da bricht der Psalmist mit Recht in die Worte aus:

„Wohin soll ich entfliehn Dir allgewaltigem Geist?
Dein heilig' Antlitz strahlt in alles Sein hinein."

Da gilt es nicht, versuchen, weiter hineinzutreten. Nein; da gilt es fliehen und die Strahlen zu betrachten, welche von diesem Wissen im Geschaffenen erglänzen. Was nicht ist, das ist der eigentliche Gegenstand unseres Wissens. Was nur, was einzig und allein ist, ohne jemals oder irgendwie nicht zu sein; das ist wohl der Quell und der Urgrund alles

[1]) Cf. 2. dist. 18. qu. 1. art. 3.; 6 de pot. art. 2.

Wissens, aber in seiner Natur nimmermehr für irgend ein anderes Auge außer für das Gottes, für das Auge, welches zugleich und im selben Akte sieht und gesehen wird, erreichbar. „Er ist ganz Licht," sagt Bernardus (de consol. lib. 5.), „und keinerlei Finsternis ist in Ihm, ganz ist Er Auge und niemals wird es geschlossen und somit nie getäuscht; Er sucht keinerlei Licht außerhalb seiner selbst, auf daß etwas Ihm näher gebracht werde, damit Er sähe. Er selber ist es, der da sieht, Er selber ist der Grund und der Gegenstand, weshalb Er sieht."

Was steht in solch schroffem Widerspruche miteinander, wie Nichts und Sein! Was ist, das ist keineswegs Nichts; das Nichts aber ist eben nicht. Nichts und Sein schließen sich aus. Im Wissen Gottes wird aber beides versöhnt. Der Herr blickt das Nichts an und es ist. Wer kann den Grund davon angeben, daß der Herr jetzt und nicht früher, daß Er diese Welt und keine andere schafft? Da heißt es fliehen von seinem Geiste. Nimmer bietet die Schöpfung die Möglichkeit, den Grund davon in Gott zu erkennen. „Er wendet sein Antlitz ab und sie werden Wirrsal; Er nimmt seinen Geist fort und sie werden nichts und zum Staube kehren sie zurück" (ps. 103). Es heißt da von neugierigem Erforschen sich fernhalten und sagen: „Sit gloria ejus in saeculum, laetabitur Dominus in operibus suis."

Hier ist etwas sehr Wunderbares im Wissen Gottes: Durch dasselbe ist, was vorher in keiner Weise war und wozu außerhalb Gottes nicht der mindeste fordernde Grund bestand. Und weiter ist es wunderbar: Dieses Wissen schließt sein Maß und seine Richtschnur vollständig in sich ein. Nur das wird außen, was dieses Wissen als solches weiß. Und nochmals ein Wunderbares ist da vorhanden: Das Wissen Gottes schaut und die Dinge sind, dixit et facta sunt; ohne daß irgend eine andere Kraft dabei thätig wäre. Indem es schaut wird Sein, Leben, Verstehen, Wollen. Indem es schaut, hat all dies im Innern selber sein entspre-

chendes Maß für die bestimmte Seinsstufe; Sein ist ihm eigen, Leben ist ihm eigen, Verstehen ist ihm eigen, Wollen ist ihm eigen; das Geschöpf sagt: ich bin, ich lebe, ich weiß, ich will. Und ferner wunderbar: Dieses Wissen dient niemals; es ist rein Sich selber Zweck. Es weiß das Böse und leitet nie dazu an. Es ist wirkliches Sein und erschöpft sich nie. Es ist Wille und will deshalb nur Sich selbst und erst auf Grund seiner selbst das andere. Es ist Dauer und seine Werke sind ihm deshalb ohne den geringsten Wechsel beständig gegenwärtig. Es weiß jetzt bereits, was in hundert Jahren geschieht. Schon steht dieses an sich Zukünftige in seinem eigensten Sein vor dem göttlichen Wissen; und sowie es nie angefangen hat in der Ewigkeit, so wird es auch nie enden, Gott gegenwärtig zu sein für die gewußte Zeitdifferenz. Wissen ist Plage, sagt Salomo. Aber wunderbar ist im göttlichen Wissen, daß es niemals Beschwerde, sondern immer Freude bringt. Wissen ist eitel, sagt Paulus. Aber das Wunderbare im göttlichen Wissen ist, daß es immer trostvolle Fülle sein muß.

Doch folgen wir weiter dem Psalmisten, der nun nach allen Seiten hin die Kraft des göttlichen Wissens zeigt und von allen Seiten die Predigt der Kreaturen hört: „Wunderbar ist das göttliche Wissen;“ ihm danken wir unser Sein, aus ihm fließt alles, was wir haben, und trotzdem immer bleibt es in sich abgeschlossen; es führt zu allem, was besteht, auf daß es erkannt werde, aber nichts ist imstande, in seine Tiefen zu führen; den Grund, weshalb es in letzter Linie das Einzelne hervorruft, enthält keine von uns in sich.

„Steig' ich zum Himmel auf; ich schaue Deine Macht;
Wend' ich zur Hölle mich; zugegen bist Du da.
Die Morgenröte leih' die schnellsten Flügel mir;
Zu ihren Grenzen hin trag' mich die Meeresflut;
Stets führt mich Deine Hand hinab, wohin es sei;
Und Deine Rechte hält mich fest auf meinem Pfad.“

Zähle die Sterne am Firmamente; könnten es noch mehr sein? Die Wassertropfen im Meere und die Sandkörner am Strande berechne; besteht die Möglichkeit für eine noch größere Zahl?

Tausende und Tausende von Millionen Engel singen Lob dem Herrn vor seinem Throne! Ist damit ihrer Menge irgend eine Grenze gezogen, so daß eine größere Anzahl zur Unmöglichkeit gehörte? Nein; nicht im geringsten. Jeglichem Wesen kommt es sogar seiner Natur nach zu, daß es gegen keine auch noch so große Zahl von Einzeldingen sich abschließt. Vom Baume aus besteht, soweit es sein Wesen betrifft, gar kein Widerspruch dagegen, weder daß er in zehn Exemplaren existiert noch daß tausend von ihm vorhanden sind. Es bleibt ganz dieselbe Natur „Mensch", mag es einen Menschen geben oder Millionen.

Wer aber gießt aus diese endlose Menge an Seinsvermögen? Wer besitzt so viel Sein in sich, daß er mitteilen kann ohne Grenzen und trotzdem nie im mindesten dabei etwas verliert? Wer weiß unzählbar viele Existenzen in der verschiedensten Form, auf den verschiedensten Stufen, in der mannigfachsten Zahl zum Sein zu erwecken; und wer kennt alle diese verschiedenen Seinsarten und ihre einzelnen Glieder? „Gott zählt die Menge der Sterne und ruft einen jeglichen bei seinem Namen." Ohne Ende kann jedes Wesen empfangen; ohne Ende kann jedes Vermögen thätig sein; im großen All ist nichts zu viel und nichts zu wenig und nichts geht für das Ganze zu Grunde; — wer bemißt dem einzelnen seinen Bestand und stellt fest die Zahl, in welcher alles bestehen soll?

Thomas hat die Meinung, daß die Chöre der Engel um so zahleicher seien, je höher sie im Sein stehen; und er begründet sie damit, daß eine Natur in um so großartigerer Weise Gottes Ehre verkünde, je edler ihre Anlagen sind; und daß deshalb auch die Zahl der Einzeldinge, die daran teilnehmen, eine höhere sei. Denn die Ehre Gottes sei der

Zweck der Schöpfung. Wo also eine Natur in verstärktem Grade der Ehre Gottes diene, da sei auch anzunehmen, daß die Anzahl ihrer Einzelvertreter vor der auf anderen Seinsstufen hervorrage. Der heilige Lehrer führt als Beispiel aus der Körperwelt die Sterne an, die ihrer Natur zufolge vor allen stofflichen Dingen sich auszeichnen und demgemäß auch in ungemessener Zahl und in gewaltigstem Umfange ihres Stoffes „die Ehre Gottes erzählen".

Wo ist aber dann von seiten der Natur ein Ende abzusehen? Anstatt daß die höheren und würdigeren Seinsvermögen, eben weil sie so hoch stehen, in weniger zahlreichen Einzelwesen sich offenbarten und so gleichsam eine Erschöpfung der hervorbringenden Kraft andeuteten, drängen sie von sich aus, eben weil sie mehr vom Sein haben, nach mehr einzelnem Wirklichsein; wollen sie je höher sie sind desto zahlreicher sein; und je zahlreicher sie sind, desto intensiver besteht das Verlangen nach Gott! Wer stellt da eine Grenze auf! Wer steht gegenüber dieser Unermeßlichkeit im Verlangen, im Rufen nach Sein? Der Staub ruft, der Stein ruft, die Pflanze ruft! In jeder dieser Seinsarten sind ohne Ende viele einzelne Gattungen und Existenzen eingeschlossen, von denen keine einzige in sich ein Ende oder eine allseitige Grenze findet! Was ist aber der Staub, der Stein, die Pflanze gegen den Sinn, die Vernunft, den reinen Geist! Unendlich mannigfaltiger sind da die Abstufungen, unendlich weiter das Vermögen, unendlich mehr wert der Vervielfältigung die hochedlen Substanzen der reinen Geister! — Und all diesen Vermögen, all dieser Kraft, all diesen Abbildern vom Sein, die es in sich haben, ohne Ende nach Sein sich zu sehnen, steht als Maß, Zahl, und Gewicht der unermeßliche Seinsborn gegenüber, der da giebt und nie empfängt, der da ausschüttet und nie erschöpft wird, der in unveränderlicher Majestät in Ewigkeit nur Sich selber schaut als Grund alles Seins und Wirkens, ja der dieses Schauen selber ist. „Groß ist unser Herr

und groß ist seine Gewalt und kein Ende kann abgesehen werden von seiner Weisheit."

Und mag die ganze Natur mit allen ihren Wesenheiten und Vermögen, mit allen ihren Fähigkeiten und Kräften bis zum höchsten Geiste hinauf suchen und verlangen; sie findet in sich kein notwendiges Wirklichsein, sie findet in sich keine unabhängige Quelle der Thätigkeit; ihre Kraft ist völlig eitel, nichts kann sie fordern. Daß sie nur ihre Hände zum Himmel hebe, daß sie da bete und flehe! Da ist derjenige, der aus reinem, gutem, freiem Willen verleiht, was und wie und wann Er will: „Wenn ich in den Himmel hinaufsteige, da bist Du zugegen."

Da stehen wir jedoch vor einem neuen Wunder der göttlichen Wissenschaft. Unendlichkeit ist auf seiten des verlangenden Vermögens; unersättliches Verlangen schließt dasselbe in sich ein; — und doch quillt da Friede und Freude hinein durch das winzige, stets veränderliche, nach allen Seiten hin begrenzende Sein der geschöpflichen Wirklichkeit. Wie freudig sproßt die Pflanze; ist es ihr einmal gegeben zu existieren! Wie friedvoll bringt sie ihre Frucht! Alles vereinigt sich in ihr und jegliches Organ trägt das Seinige bei, ohne das andere zu hindern, damit die endliche Frucht erzielt werde. Es opfert sich gleichsam das ganze Vermögen auf für die Güte der kleinen Frucht. Rastlos jagen sich da oben in den Sphären die Gestirne; wie ewige Unruhe scheint es daraus zu fließen. Aber mit dem klarsten, nie einen Schatten zulassenden Glanze leuchtet es von ihnen herab in das bunte Vielerlei des irdischen Stoffes; und Harmonie und Frieden, Leben und Glück, Pracht und Schönheit auf Erden folgt diesem Leuchten.

Das Wissen Gottes versöhnt das Unendliche mit den Grenzen; denn es ist selber unendlich und hat trotzdem in sich, in seiner Ewigkeit, in seinem Sein Maß und Richtschnur. Sein Wirken ist deshalb auch immer begleitet vom Unendlichen. Es beherrscht das Unendliche im Vermögen

durch das an sich so geringe Wirklichsein. Denn dieses Wirklichsein kommt von ihm; es ist nichts anderes als die thatsächliche Verbindung mit Ihm, dem Unendlichen in der Fülle.

Noch höher hinauf dringt „das Wunderbare" im göttlichen Wissen! „Steige ich zur Tiefe hinab, so bist Du da." Gott findet in seinem Wirken nur immer Sich selbst; nicht nur im Wirklichsein, sondern auch im Vermögen zu empfangen. Daß der Stoff nach Sein verlangen, daß das Wesen Einzeldinge ohne Grenzen durchdringen und tragen kann, daß die Natur vom Staube an bis zum höchsten Geiste gleichermaßen die Hände emporhebt und vom Himmel herab, wo der unerschöpfliche Seinsborn gegenwärtig ist, Sein und Leben, Verstehen und Lieben erfleht; — auch das kommt vom Herrn; auch das geschieht, weil Er da wirkt; Er hat Vermögen ohne Grenzen geschaffen und Er hat ein jedes je nach seinem Grade und seiner Stufe hervorgebracht. Er allein weiß dieses Unendliche voll zu befriedigen, weil Er allein die unendliche Macht in sich trägt. Gottes Wissen überragt alles und es trägt alles; — und das ist im höchsten Grade wunderbar. Steige nach oben; — es ist kein Ende. Steige nach unten; — es ist kein Ende. Forsche tief in den Geschöpfen nach dem Grunde des Seins in ihnen selbst: Du findest das Vermögen, einzeln zu sein; — es ist von Gott. Du findest das Vermögen, eine gewisse Seinsstufe einzunehmen; — es ist von Gott. Du findest den reinen Stoff, der überhaupt nur empfangen kann; — er ist von Gott. Gehe hinab bis in die nächste Nähe des Nichts; — immer Spuren von Gottes Weisheit findest du da, wo noch überhaupt irgend etwas ist. Und warum ist dies alles von Gott und muß es von Gott sein? Warum verschwindet es allsogleich, wenn Gott sein Wirken zurückzieht? Weil alles dies dem Geschöpfe wahrhaft zu eigen ist. Das Geschöpf ist wahrhaft ein einzelnes, weil das suppositum als allgemeines Vermögen für das Einzelsein in ihm ist. Es gehört wahrhaft einer Seinsstufe an; weil die Substanz als

Vermögen Mensch, Pflanze, Stein zu sein in ihm ist. Es ist wirklich und wahrhaft Träger der Entwicklung und der Vervollkommnung, weil der Stoff in ihm ist. Das alles ist ihm zu eigen. Hat aber das Nichts etwas zu eigen? Keinesfalls. Nur von Jenem können diese allgemeinen Vermögen im Dinge kommen, der da selber nur Er selbst, nur sein Eigen, nur Sein ist und deshalb auch allein der Quell des Eigentums sein kann. Kraft der Verbindung mit Ihm besteht ein Eigen; und gerade deshalb muß das Geschöpf zu nichte werden, soweit Gott es verläßt; denn es verliert dadurch sein Eigen.

Nimm nun, o Mensch, die Flügel von der Morgenröte; nimm nämlich den Strahl deiner Vernunft und durchfliege das geschöpfliche Bereich! Fliege vom allgemeinen tiefsten Vermögen in jedem Dinge bis zu seinem wirklichen einzelnen Sein und seiner bestimmten Thätigkeit; durchmesse das Pflanzenreich, das Tierreich, die leblose Natur und schaue da wie da alles zusammenhängt, wie da ein jedes innerhalb seiner Grenzen in Ruhe und Harmonie thätig ist, trotzdem es den Drang nach einem Unendlichen in sich trägt! Lasse die Pracht und Schönheit der sichtbaren Kreaturen vermittelst des Lichtes der Vernunft auf dich wirken, die da nur gewissermaßen eine Morgenröte im Verhältnisse zur Sonne der Gerechtigkeit, nur gewissermaßen der Vorbote helleren Glanzes ist; versenke dich in das wunderbare Ineinanderwirken der geschöpflichen Seinskreise! Das ist der Bereich deiner Freiheit: die sichtbaren Geschöpfe. Und die Wahrheiten, die sie dir sagen, sind die Vermittler für deine vernünftige Erkenntnis. Folge ihnen in der Richtung, die sie dir weisen, ohne Rast und ohne Unmut. Sie werden dir in den mannigfachsten Harmonien und Accorden immer wieder erklären: non est in me; ich kann dich nicht befriedigen; ich hungere selber nach dem Unendlichen, wie könnte ich sättigen. Wohne auf den äußersten Grenzen des Meeres dieser Zeitlichkeit; mache es wie Salomo und prüfe nach allen Richtungen hin die Geschöpfe,

welche dich umgeben; es wird der Ruf immer wieder von deinen Lippen tönen: „Alles ist eitel und leer;" oder wie der Psalmist wirst du ausrufen: „Wie der Traum derer, die da aufstehen," so ist jedes geschöpfliche Gut. Kein beschränktes Gut kann dich befriedigen, o Mensch, das sagt dir die „Morgenröte" deiner Vernunft immer und überall; magst du schauen, hinleuchten, eindringen wohin du willst, das sagen dir die sichtbaren Geschöpfe, die „äußersten Grenzen des Meeres", wenn du da deine Wohnung aufschlägst.

Glücklich der Mensch, dem da nach allem Suchen und nach allem Forschen die Morgenröte der Vernunft immer das Nichts der Zeit darthut. Glücklicher der Mensch, der da nicht inmitten des Meeres der Stofflichkeit stehen bleibt, sondern nur da wohnt, wo die Grenzen dieses Meeres sind, wo er das Meer mit seinen ewigen Fluten und Wogen überblicken kann und wo ihm der Abgrund aller Geschöpflichkeit zuruft: „Die Weisheit, jene Weisheit, die alles füllt; ohne selbst leer zu werden, sie ist nicht in mir;" wende dich von mir ab, willst du sie finden.

Es wäre jedoch ein großer Irrtum zu meinen, daß diese menschliche Freiheit, welche dem einzelnen Menschen zum Bewußtsein bringt, daß kein geschöpfliches Gut ihn sättigen kann, in sich ganz unabhängig wäre. Unabhängig ist sie von der Vernunft; keine einzelne Substanz in der Vernunft kann den freien Entschluß aus eigener Kraft nach sich schleppen. Unabhängig ist sie von den Sinnen; sie braucht ihnen nicht zu folgen. Unabhängig ist sie vom Körper; in Leid und Trübsal, im Tode selbst bricht sie nicht zusammen. Unabhängig ist sie von allen äußeren Banden. Aber nur deshalb besitzt sie diese erhabene Unabhängigkeit von allen beschränkten Kräften, weil sie von Jenem unmittelbar geführt wird und derjenige im freien Willen wirkt, der vom Psalmisten gepriesen wird mit den Worten: „Denn bis dahin hat mich Deine Hand geführt und Deine Rechte hat mich gehalten."

Unsichtbar und geheimnisvoll prägt uns ein und macht uns gegenwärtig das Nichts der Geschöpfe im Vergleiche zu Ihm jener allgegenwärtige Herr, von dem es heißt: „Deine Herrschaft ist die Herrschaft über alle Zeiten und Dein Gebot reicht, indem es immer ein und dasselbe bleibt, von einem Geschlechte zum anderen." Während unsere freien Akte dem Maße der Zeiten unterliegen, sind sie bereits gemessen und gerichtet im souverän herrschenden Maße der Ewigkeit.

Der Psalmist verherrlicht nun nach einer anderen Seite hin die Kraft des göttlichen Wissens und geht auf ein anderes Wunderbare in demselben ein:

„Ich sprach, ob Finsternis mich jetzt begraben wird;
Und sieh' es ward die Nacht nun selber für mich Tag;
Das Dunkel ist Dir hell, die Nacht ist vor Dir Tag,
Was finster war für uns, strahlt nun in Deinem Licht."

Was will der Psalmist mit diesen geheimnisvollen, die höchste Spannung verursachenden Worten sagen? Welche Finsternis soll nun für das Geschöpf ein Grab werden, nachdem es unter der Führung des Herrn an die Grenzen des Meeres der Zeitlichkeit gelangt ist?

Größer wie je erscheint dem heiligen Sänger die Gefahr. Mehr als je scheint die Nacht der Verzweiflung sein Herz erfüllen zu wollen. Hätte Lucifer, der glänzende Lichtengel, so gesprochen, wie hier der königliche Prophet, er wäre nicht zum ersten der Teufel geworden. Aber er hielt sich für sicher. Hoch stand er über den Wogen dieser Zeit in seiner Macht und Wissenschaft. Die Hand des Herrn hatte ihn bereits beim Erschaffen schon so hoch hinaufgeführt. Aber er „stand nicht in der Wahrheit". Er wollte sich nicht „festhalten lassen von der Rechten des Herrn". „Über die Sterne will ich emporsteigen," sprach er, „und will ähnlich sein dem Höchsten." „Er wollte," wie der heilige Gregor der Große

dies erklärt,[1]) **„gewissermaßen sich selber Princip sein;** er wollte in sich selber den ersten Grund seiner freien Entschließung haben und verließ deshalb jenen, dem er als seinem Princip in allem hätte anhängen sollen."

Je höher Gott den Menschen führt, desto mehr muß dieser sich vor sich selber fürchten. Hat der Mensch in der Liebe zu den Geschöpfen keinen Halt mehr und wohnt er so nach dieser Seite hin, frei im Geiste, an den Grenzen des Meeres; so darf sein Blick nicht auf sein Inneres sich richten als dem Fundamente der Ruhe und Sicherheit, als der Hand, die ihn nun führen und festhalten soll. Nein; er muß dann mehr als je in sich selber nur Finsternisse, nur Ursache zu ewigem Dunkel sehen; nur als ein Grab muß er sich sehen, in das er alsobald sinkt, wenn er von sich allein auch nur das geringste erwartet. Deshalb sagt der heilige Geist in diesem Sinne: „Selig der Mann, der immerdar in Furcht ist," und der Apostel ermahnt: „In Furcht und Zittern sollen wir unser Heil wirken." Die Sünde des Teufels, stehen zu bleiben an der eigenen Hand und nicht die Hand Gottes festzuhalten, droht mehr als je, wenn der Herr mit seiner Rechten bis zu einer gewissen Vollendung bereits geführt hat. Darum spricht auch der Psalmist trotz der geistigen Höhe, in welcher er wohnte, in seinen heiligen Liedern so oft von den „Ängsten des Todes und den Stricken der Hölle und der Sünder"; stets ist ihm seine Ohnmacht gegenwärtig. Denn eben wenn der Mensch die Neigung zu den äußeren Dingen, soweit sie eine ungeregelte ist, in etwa überwunden hat; wenn die äußere Welt einigermaßen tot für ihn geworden; dann ist er um so näher daran, an sich selber zu haften, in Stolz und Hochmut sich selber für etwas zu halten und in sich „das erste Princip" des freien Wirkens zu suchen, in jene Sünde also zu fallen, die dem Teufel und seinen Engeln, den „Sün-

[1]) **Moral. lib. 34. cap. 17.**

dern" im eigentlichen Sinne des Wortes, und den ursprünglichen Bewohnern der Hölle eigen ist.

Da heißt es mehr als je daran zu denken, daß, wenn wir thatsächlich unser Wohl wollen, daß wir dann, je mehr wir an Gottes Güte teilnehmen, desto mehr von Ihm erwarten und erflehen müssen; daß wir das vergangene Gute nicht uns zuschreiben und sagen: „Meine Kraft hat dies gethan;" sondern im Gegenteil, aus dem, was wir bereits empfangen haben, eine größere Furcht vor der schließlichen Rechenschaft schöpfen und unser ganzes Sein und Wollen zu Gott, der Allgüte, wenden. „Du bist es," müssen wir mit dem Psalmisten ausrufen (Ps. 118), „Du bist es, der Du das Gute an Deinem Knechte gethan hast, o Herr, gemäß Deinem Worte." Und nun „lehre mich weiter das Gute, die Zucht und das Wissen; denn Deinen Geboten habe ich geglaubt." Das ist die Reihenfolge der Wirkungen Gottes in der auserwählten Seele, welcher es mit David nicht genügt, von der Hand des Herrn „bis zu den Grenzen des Meeres" und so bis zu einem gewissen Grade der Loslösung vom Zeitlichen geführt worden zu sein, sondern die da „festgehalten wird durch die Rechte Gottes". Der Blick auf sich und die Kreatur bringt ihr wohl Furcht und Schrecken; Finsternisse wollen sie da begraben. Aber sie hält sich an Gott und da wird sie zuerst belehrt über die Güte Gottes, die da Freude in ihr verbreitet; dann über seine Zucht, die da mit der Nacht des Kreuzes sie umhüllt; und endlich wird sie erleuchtet im heiligen Wissen; und was bisher Nacht für sie war, das wird nun vor ihr Tag.

Und in wem anders wird sie in dieser Weise belehrt als in jenem gebenedeiten Heilande, der da selber Licht vom Licht, das ewige Wort des Vaters, mit der Nacht unserer Ohnmacht und unseres Elendes, mit der Nacht unseres Todes sich umhüllte und so die Ohnmacht in Stärke, das Elend in Herrlichkeit, die Todestrauer in ungetrübten Frieden um-

wandelte. So gütig war unser Schöpfer, daß Er sogar im Bereiche unserer menschlichen Freiheit, im Bereiche dieser stofflichen Welt, die da den Beruf hat, durch ihren Wechsel uns das Nichts alles dessen, was nicht Gott ist, gegenwärtig zu halten, daß Er im eigentlichsten Bereiche unserer Freiheit uns armen gefallenen Menschenkindern als „Beistand", als „adjutorium" seinen eingeborenen Sohn sandte! Diese Güte glänzt hindurch in aller Zucht, mit der uns der himmlische Vater zur ewigen Freiheit erzieht. Oder hat nicht der Sohn Gottes mit Todesangst gekämpft; „forsitan tenebrae conculcabunt me," konnte Er dies nicht mit dem Psalmisten sagen? Und wir möchten dann durch unsere Sünde entfliehen vor der Angst und Furcht, die uns der Kampf mit unserer unbändigen Natur bereitet! Hat nicht der Sohn Gottes selber in unserer Leiblichkeit, in unserer Natur den Kampf aufgenommen mit den Mächten der Finsternis? Und wir wollten uns feig zurückziehen! Hat nicht der Sohn Gottes Armut vor den Menschen, Schande vor der Welt, Pein und Qual vorgezogen dem Glanze des Reichtums, der Ehre, dem Vergnügen? Und wir wollen uns sogleich beklagen, wenn uns auch nur ein Schatten jener Güter trifft, die als solche der Allweise selber in Person erklärt hat!

Gott wirkt geheimnisvoll innerhalb unseres Willens, indem Er denselben uns unbewußt auf das Gute richtet; und die Gnade unseres Erlösers begleitet uns in unserem bewußten Gebrauche der sichtbaren Geschöpfe, sie reicht uns die Hand in dem unserer Natur eigenen Bereiche der Freiheit. Wo wäre da Nacht? wo Finsternis? Christus hat, was Finsternis vorher war, in helles Licht verwandelt; Güte, Zucht und Wissen hat Er uns gelehrt.

Mit Ihm steigen wir hinauf auf der Leiter der sichtbaren Natur; wir werden da in der Höhe ohne Täuschung und ohne Schwäche Gott finden. Mit Ihm steigen wir hinab in die Tiefen des geschöpflichen Vermögens, in Leid und Qual und selbst in Todesbitterkeit; wir werden auch in

der Tiefe Gott finden. Christus sei unsere Morgenröte; die Geschöpfe werden sich dann in ganz anderem Lichte zeigen.

Ihr Wechsel im Wirklichsein wird der Hinweis auf die Ewigkeit sein; und in ihrer Beständigkeit im Vermögen wird die göttliche Güte und deren Wirksamkeit offenbar. Mit Ihm, mit dem göttlichen Erlöser, nehmen wir unsere Wohnung am festen Meeresgestade, das da vom Meere der Zeitlichkeit noch bespült wird, aber außer Gefahr steht, fortgeschwemmt zu werden. Mit Ihm haben wir Sicherheit, daß die Hand des Höchsten uns führt und daß seine Rechte uns festhält. Mit Ihm ist die Nacht und die Unbeständigkeit dieser Zeit heller Tag, der dem Dunkel nicht mehr zugänglich ist; denn wir sagen in jeder Lage des Lebens, wie Er es that: „Meine Nahrung ist es, den Willen des himmlischen Vaters zu thun.“ Mit Ihm, dem Erlöser aus Sünde und Tod, durch Ihn und in Ihm hat das Wissen Gottes eine ganz neue unerforschliche Herrlichkeit offenbar gemacht: Selbst der Abgrund wird nun im göttlichen Wissen helles Licht.“

Das führt der heilige Sänger noch weiter aus und erörtert so, wie der Ratschluß Gottes unser Trost werden soll:

„Mein Herz ist im Besitz der liebevollsten Macht,
Eh' ich geboren führt es Deine Vaterhand.
Dir Preis, o Herr! Mit **Schreck** erfüllt Dein Ratschluß mich;
Mit **Staunen** all Dein Thun und Deiner Wunder Glanz.
Verborgen bin ich mir; Dir ist nichts unbekannt;
Was ich vermag, ist Fehl; Vollendung giebst nur Du.
Was ich noch werden kann, Dein Auge schaut es schon;
Dein Lebensbuch enthält vorher all was geschieht.“

Der Psalmist hatte keine Angst davor, im wirkenden

Einflusse des Allmächtigen die durchaus unabhängig waltende Quelle unseres freien Wirkens zu sehen. Er weiß sich gleichsam nicht zu fassen darüber, in wie mannigfacher Weise und von wie vielen Seiten her alles was ist und alles was thätig ist und alles was gut ist auf das durchaus freie Einwirken Gottes hinweist. Seine Sprache haben die Väter verstanden. So Chrysologus (sermo 1.): „Selig die Söhne, deren ganze Substanz in der Liebe des Vaters ist" (quorum tota est in Patris caritate substantia). So Augustin: „Die Gnade, welche die Guten von den Bösen unterscheidet (quae discernit bonos a malis), ist durchaus nicht gemeinsam den Guten und Bösen" (non est communis bonis ac malis. De praed. sanctos, cap. 5.); sie ist nicht von sich aus indifferent. Und wiederum (l. c. cap. 10.): „Die Werke des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, die da durch die Gnade Gottes vorherbestimmt werden, werden mit Recht vom Apostel als vorherabgegrenzt (praedefinita) bezeichnet, der da schreibt (Ephes. 2.): „Wir sind geschaffen in Christo Jesu in guten Werken, welche Gott vorbereitet hat" (nicht der menschliche Wille), damit wir in ihnen wandeln."

So auch in den letzten Jahrhunderten zum Zeichen, daß die Heiligen sich immer gleich bleiben, der heilige Franz von Sales (de amore div. lib. 2. cap. 11.): „Die Gnade hat so viel Kraft in sich, daß, sowie nichts stärker ist als sie, so auch nichts mehr Jubel und Freude verbreitet im Herzen wie sie. Und daher geschieht es, daß sie die Herzen fortreißt, wohin sie will und die Herzen folgen gern; daß sie dadurch, daß sie bewegt, stark macht, aber keinen Zwang verursacht; daß sie weit entfernt, die Freiheit zu vermindern, dieselbe erst recht kräftig und gleichsam blühend und lebendig macht; daß sie derselben die Unmöglichkeit thatsächlich mitteilt, verletzt zu werden ..... Nicht also nimmt der Wille Gottes die Freiheit, da ja von seiner Kraft es herrührt, daß nicht nur der Wille zustimmt, sondern daß auch das Vermögen bleibt, nicht zuzustimmen, obgleich

er, der Wille Gottes, durch die Kraft seiner Bewegung (efficaci motionis suae dono perficit, ut non dissentire velit) dahin den geschöpflichen Willen vollendet, daß derselbe keineswegs vom göttlichen abweichen will."

Das ist die Sprache der Heiligen, die sie übrigens vom ersten und hauptsächlichsten Beispiele gelernt haben. Oder waren die Handlungen des Herrn nicht frei? So frei, daß Paulus unsere Freiheit als ein Geschenk des Heilandes bezeichnet (qua libertate Christus nos donavit). Handelte die menschliche Natur in Christo in einer solchen Freiheit, daß letztere von der ersten Ursache unabhängig gewesen wäre? So wenig, daß der Heiland von sich selber sagt: „Von mir aus thue ich nichts." Die Person ist doch in erster Linie der Träger aller freien Handlungen. Nun die Person in Christo war das verbum und seine Werke waren gottmenschliche (θεάνδρικα). Also Gott war in der denkbar innigsten Weise der einwirkende Grund in Christo; trotzdem aber blieb die Freiheit der menschlichen Natur im Herrn unberührt. Ja vielmehr war gerade deshalb die Freiheit der menschlichen Natur in Christo eine um so erhabenere und vor aller Freiheit der Engel und Menschen unendlich hervorragende, weil Gott, die Freiheit selber, damit in persönlicher Verbindung stand.

Hatte dieses Geheimnis der königliche Prophet vor Augen, als er den bestimmenden Grund der menschlichen Vollendung und zumal des freien Wirkens darin sah, daß „Gott ihn aufgenommen vom Leibe der Mutter an und daß Er, der Herr, seine Lenden besaß?" Fürwahr in Christo war dieser Besitz im unendlich höchsten Grade ein vollkommener. Er konnte zum Vater in vollster Wahrheit sagen (Ps. 69.): „In te confirmatus sum ex utero, a ventre matris meae tu es protector meus." Aber gerade diese Vollkommenheit in der Besitznahme der menschlichen Natur durch das ewige Wort ist die Quelle alles Wunderbaren im Wirken Christi und in dem Erfolge seines Wirkens.

Diesen gebenedeiten Leib besaß wahrhaft und in untrennbarer Weise die zweite Person in Gott seit dem Beginne seines Lebens; sie hatte ihn aufgenommen zu unlöslicher Vereinigung vom Augenblicke an, da er gebildet worden.

Christus ist das Vorbild unserer eigenen Auserwählung: „Denn die Gott vorausgesehen, die hat Er auch vorausbestimmt," sagt der Apostel im Römerbriefe (c. 8), „daß sie gleichförmig werden dem Bilde seines Sohnes, auf daß Er der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern." Und wo hat sie Gott vorausgesehen? „In seinem Vorsatze sind sie berufen," sagt Paulus ganz ausdrücklich vor diesen Worten. Die also Gott kraft seines Willensbeschlusses „voraussieht" als Auserwählte, die bestimmt Er dann zugleich, daß sie nicht irgend welchen Weg wandeln, sondern Er giebt sie, wie der Heiland in der Abendmahlsrede betet, dem Sohne, Pater quos dedisti mihi; auf daß sie gleichförmig seien seiner eigenen Auserwählung dem Fleische nach. Besitzen soll Gott unsere Persönlichkeit vom ersten Augenblicke an. Gerade weil Er seine Auserwählten besitzt, deshalb sind sie in der edelsten Weise frei; „und niemand," sagt der Heiland, „wird sie mir entreißen." Sie erhalten die Gnade von Gott, nicht kraft der Voraussicht ihrer Werke, sondern als secundum propositum vocati; jene Gnade, vermittelst deren sie nicht mehr nicht selig werden können und trotzdem oder vielmehr auf Grund dessen am allerfreiesten sind.

Der Psalmist erläutert hier in eingehendster Weise seinen Ausspruch im 118. Psalm: „Dein bin ich, rette mich." Herr! Welche Gefahren birgt mein Fleisch in sich! „Zum Bösen sind geneigt meine Sinne seit der Jugend!" Wer wird mich behüten? Wo werde ich Sicherheit finden? Wie soll da mein Vertrauen in die Verheißung, daß ich selig werden soll, fest; wie soll mein Glaube ein unerschütterlicher sein, wenn der Feind so nahe, wenn er in meiner Natur, in meiner Person selbst ist!

Worin fand Job in ähnlichen Ängsten seinen Trost? Nicht in sich, sondern er sagt: „Mit meiner Empfängnis ist die Barmherzigkeit in mir geschaffen worden.“ „Du bist mir zuvorgekommen in der Süßigkeit Deiner Gnade,“ ruft der Psalmist aus. Und hier: Possedisti renes meos ab utero matris meae. Schau' da die Barmherzigkeit deines Gottes, o Mensch! Schau' da den Ratschluß Gottes, vor dem die Menschen dir angst machen möchten! Ehe der Feind dir nahen kann, ehe du ihn fühlst, sitzt schon die Kraft der Gnade Gottes an der schwächsten Stelle deiner ohnmächtigen Natur oder vielmehr an der Quelle aller Schwäche im Menschen. Sie ist verdorben, diese Natur; aber von da aus, wo das Verderben begonnen, ergießt sich der Strom der Gnade.

Eine „Person“ hatte gesündigt und von dieser Person war die Sünde in die „Natur“ gedrungen. Du hast, o Mensch, die „Natur“ in dir und von der „Natur“ fließt die Verderbtheit in deine „Person“, dem eigentlichen Träger der Schuld. Aber von der „Person“ geht auch wieder vermittelst der göttlichen Person Christi die Gnade aus in die Natur, welche dir gehört. Die persönliche Gnade Christi steht an der Spitze der Reinigung und Heiligung deiner Natur. Im ersten Princip des menschlichen Handelns, in der Person, nimmt Besitz von deiner Natur als heiliges, leitendes Princip die Gnade des Herrn.

Und Wunderbares vollbringt sie. Der Psalmist kann vor Staunen kaum zu sich kommen. „Ich preise Dich, denn Schrecken hast Du verbreitet, als Du verherrlichet wurdest; wunderbar sind Deine Werke und nicht genug erkennen kann meine Seele.“ Wo war die Verherrlichung Gottes eine größere und der Schrecken gewaltiger als wie damals um das Kreuz herum, an welchem der Eingeborene des Vaters hing und „seine Arme ausbreitete nach dem Volke, das widersprach und nicht glauben wollte“; als da um dieses Kreuz herum die Erde bebte und die Felsen weit aufklafften und Finster-

nis alles umhüllte; als da der Vorhang des Tempels riß, das Allerheiligste nackt dalag vor den Blicken der Uneingeweihten, die Gräber sich öffneten und die Toten herausgingen; als der Hauptmann laut ausrief: „Wahrhaft der Sohn Gottes war dieser!"

Wo war die Bosheit größer, wie als die Fürsten des gottesmörderischen Volkes, nachdem sie das Lamm auf die Schlachtbank geführt, anfingen, es zu verspotten; da sie zur rohen Freude über das Leid des von ihrem Hochmute Gehaßten den schmählichsten Hohn mischten: „Andere hat Er gerettet, nun soll Er Sich selber retten, wenn Er der Gesalbte des Herrn ist;" — da die Pharisäer lästerten und ihr Haupt schüttelten und sagten: „Vah, der Du den Tempel Gottes zerstöreſt und in drei Tagen wieder aufbaueſt, nun komme Dir selbst zu Hilfe: wenn Er der König Israels ist, steige Er herab vom Kreuze und wir werden es sehen und wir werden glauben;" — als sie Gottes selber in unerhörter Weise spotteten: „Er hat auf Gott vertraut, nun mag Gott Ihn retten, wenn Er Ihn will; hat Er doch gesagt: Ich bin der Sohn Gottes."

Aber wo war auch die Verherrlichung mitten in diesem Schrecken, den die Elemente fühlten, mitten in dem Schrecken, den gottverlassene Herzen einflößen, wo war die Verherrlichung der Liebe und Barmherzigkeit des ewigen Ratschlusses Gottes gewaltiger wie da am selben Kreuze, als die Majestät unseres Erlösers unberührt von den Schmähungen der Gottlosen, unberührt vom Beben der Erde, unberührt von der dichten Nacht, die an die Stelle des Tages gegen die natürliche Ordnung der Dinge trat, als diese Majestät unverrückt mit fester Hand, nur unser Heil vor Augen, die Ketten von Sünde und Tod zerriß „und die ehernen Thore zerbrach"; — als Jesus inmitten der allgemeinen Aufregung, inmitten der frechen Lästerungen seiner Feinde, inmitten der Erschütterung der ganzen Natur und der Beendigung des tausendjährigen Gesetzes in einer mit der Ewigkeit allein ver-

gleichlichen Ruhe sprach: „Vater, verzeihe ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun;“ als Er seiner Macht sich vollbewußt die Bekehrung des Schächers annahm und ihm das Paradies versprach; als Er in unzerstörbarem Frieden für seine heilige Mutter sorgte; als er mit den Worten „Consummatum est“ das Siegel seiner Autorität aufdrückte auf die nunmehr vollendete Erfüllung aller Prophezeiungen und des ganzen Gesetzes; da Er in seinem ganzen irdischen Leben bis zu seinem bitteren Leiden und Sterben die liebende Hand seines himmlischen Vaters anerkannte mit den Worten: „Vater, in Deine Hand befehle ich meinen Geist!“

Da war es, daß Gott Schrecken verbreitend, verherrlicht wurde und daß über alles wunderbar der liebevolle Ratschluß seiner Weisheit sich offenbarte. Gott hält mit starker Hand das Übel in der Hand. „Gehe hin,“ sagte Er nach dem Buche Job, „und schlage meinen Diener Job mit Krankheit und Elend; aber an sein Leben rühre nicht.“ Er, der Allmächtige, erlaubt das Übel und nur nachdem Er es erlaubt kann es Wirklichkeit erlangen; aber der Mensch selber thut es. Der Mensch, der geschöpfliche Wille allein, fällt; und davon kann Gott nicht die wirkende Ursache sein, denn niemand bewirkt das Fallen, niemand verursacht das Nichts. Aber alles, was an positivem Sein, was an Kraft im sündlichen Akte vorhanden ist; das ist von Gott gewirkt; — und daher rührt der Schrecken der Sünde!

Die Natur ist von Gott, der Leib des Menschen ist von Gott, der Wille, die Vernunft ist von Gott. Der erste Mensch war Herr der Natur; er schloß in sich das ganze Menschengeschlecht, denn dieses ist nichts anderes als seine Nachkommenschaft; — er fiel von Gott ab, sündigte; und nun wurde alles das, was ihm als positives Eigentum gegeben worden, in die Sünde mit fortgerissen und getrennt von Gott. Die Natur ward „verflucht um seinetwillen“, sie ward ihm zu Strafe; das Gift der Schuld floß von ihm mit hinüber in alle seine Nachkommen bis nach Hunderten, bis nach Tau-

senden von Jahren, bis ans Ende der Zeiten; und mochten Milliarden von Menschen bestehen, sie alle waren kraft ihrer von Adam erhaltenen Natur notwendig getrennt von Gott, eine massa damnata nach Augustin vom Beginne ihres Lebens an. „Fluch und Mord, Lüge und Trug, Haß und Neid erfüllt die Erde," wie der Prophet sagt, „und Blut rührt an das Blut." Alles, was der Mensch an Gaben Gottes gemißbraucht in seiner Sünde, alle Fähigkeiten seines Geistes, alle Glieder seines Körpers, alle Schönheit und Fruchtbarkeit der Natur, d. h. alles, was positiv ist in der Sünde, das wendet sich als schreckende Strafe gegen den Sünder „et pugnabit orbis terrarum pro eo contra insensatos"; die Geschöpfe Gottes wollen mit Naturnotwendigkeit zu Gott und nicht vermittelst der Sünde zum Nichts.

Mit dieser Genugthuung seiner Gerechtigkeit begnügt sich jedoch Gott nicht; Er freut sich nicht am bloßen Schrecken. Aber daß dieser Schrecken, daß die Strafen der Sünde zu höherer Herrlichkeit führen; daß im Schrecken seine Barmherzigkeit und die Liebe seines ewigen Ratschlusses um so mehr verherrlicht werde; das ist die Absicht seiner Weisheit. Und das preist der Psalmist.

Das Gift der Sünde war von der menschlichen Natur auf die einzelne Person geflossen und diese war dadurch im Bereiche der von Gott getrennten Natur Träger der Schuld geworden. Der Mensch war seiner Person nach Sünder, wollte aber die Strafe der Sünde nicht tragen. Die menschliche Natur wurde nun mit allen Strafen, die sie kraft der Erbsünde und aller persönlichen Sünden verdient, von der Heiligkeit selber, von der zweiten Person in der Gottheit aufgenommen. Das Elend der menschlichen Natur blieb da reines und bloßes Elend; es blieb bloß Strafe; denn die Person, die es aufnahm, konnte nicht sündigen; sowie es in der seligsten Jungfrau nur Elend, nur Strafe blieb, weil in der Person, die diese Natur aufnahm, bereits die Gnade ausgegossen war. Christus litt, Christus starb;

— aber das war kein Zwang, sondern Liebe, freie göttliche Liebe war es, oblatus est quia ipse voluit. Er als der Erste trug die Strafen der Sünde, einzig und allein, weil Er sie tragen wollte; und in keiner Weise, weil Er sie verdient. Die Sünde kämpfte da gegen den Herrn; — und Er, der Herr, schlug die Sünde mit ihren eigenen Waffen; mit den Strafen nämlich, die sie verursacht hatte. Die Sünde wollte den Heiland von Gott trennen durch die Bitterkeit der Armut, die Last der Schande, durch das Kreuz der schwersten Trübsal, durch die Furcht vor dem Tode; — durch die Pein sollte Er abgeschreckt werden von der Liebe zu Gott. Der Heiland aber nahm dieses Elend auf sich als ein außerordentlich prachtvolles Gnadengeschenk seines himmlischen Vaters: „Was mein Vater will, das thue ich immer;" und es wurde in seinen Händen die Vernichtung der Sünde, das Werkzeug seiner eigenen Verherrlichung. Das Kreuz wurde sein Herrscherstab; der Tod die Lebensquelle, von der aus die Wasser in alle Nationen drangen; die Thorheit, das zu leiden, was man nicht verdient, ward heilige Weisheit.

Das sind die wunderbaren Werke der göttlichen Weisheit, vor deren Glanz das Auge des Menschen sich nicht zu fassen weiß. Es mögen immer neue Seiten dieser Wunderthaten angesehen werden, immer neuer Stoff wird geboten zu Staunen und Wundern.

Da zählt uns bereits der Psalmist in den nächsten Worten neue Herrlichkeiten der Weisheit Gottes auf. „Mein Gebein ist offenbar vor Dir, das Du im Verborgenen gemacht und meine Substanz in den Tiefen der Erde." „Da werden die Gedanken vieler offenbar werden," hatte der greise Simeon zur seligsten Jungfrau gesagt. Das Gebein des Menschen sind seine Gedanken und seine guten Absichten, welche das Feste, Maßgebende in den menschlichen Werken bilden, trotzdem aber verborgen bleiben im Innern und zwar oft genug dem Menschen selbst. Wie meinte nicht

Paulus, hochgelehrt zu sein und im Gesetze Gott zu dienen, als er Briefe forderte, um nach Damaskus zu gehen. Aber siehe da! Jesus offenbart sich ihm; die Macht des Kreuzes richtet sich auf in seinem Geiste; und klar liegt es nun nicht nur vor Gott, sondern auch vor ihm selber, daß „alles Wissen im Vergleiche zum Kreuze als Schmutz angesehen werden muß" und „daß er der erste der Sünder ist".

Die Pharisäer rühmten sich ihrer Almosen, ihrer Gebete, ihrer Fasten. Verborgen war es ihnen, daß, was Gutes an diesen Werken und an ihrem Willen irgend war, von „Gott gemacht sei". Wie gering stehen wir da, möchten wir auch die Welt bekehrt haben, im Vergleiche zum Gekreuzigten. Reinigen wir oft unseren Geist, wie der Psalmist ermahnt, durch die Erinnerung an die einzige Wirksamkeit der göttlichen Gnade; **scopebam spiritum meum**, sagt der Psalmist. Den Tod hat der Herr sichtbar an die Spitze alles Großen auf Erden gestellt, um uns so recht allen Glauben an unsere Kraft und unsere Weisheit zu benehmen. Denn wenn der Allmächtige nur durch den Tod herrschen und seine Wunderthaten nur durch den Tod vollenden will; — wie können wir dann von uns etwas erwarten! Tauchen wir unsere Tugendwerke am Ende immer in das bittere Meer des Todes Christi, in die Ohnmacht unserer Vernunft, in die Schwäche unseres Willens! Der Herr weiß es, daß unsere Gedanken selber und unsere guten Meinungen von Ihm gemacht sind; Er hat sie gemacht im Verborgenen seiner heiligen Vorherbestimmung; — o, daß Er es uns lehre und uns so recht im Innern lebendig davon überzeuge, wie alles, was wir denken, haben, sind und wirken, seiner Weisheit entquillt und wie Er dies alles ganz wohl als uns angehörig erkennt, nicht bloß soweit es in Ihm ist, sondern auch soweit es von unserer Substanz getragen wird; hat Er sie doch aus den Tiefen des Nichts gezogen und nur unter seinem Einflusse ist sie etwas.

Der Psalmist wird noch tiefer: Die Substanz ist immer gewissermaßen an sich etwas Fertiges und demgemäß Vollkommenes, sie ist eine pflanzliche, eine tierische, eine menschliche ꝛc. Die Vermögen, die ja eine bestimmte Richtung besitzen, wie das Auge zum Sehen hin, haben ebenfalls bereits von sich aus etwas Fertiges und Vollkommenes an sich. Aber was ist der Wille an und für sich? Ist er so auf das eine Gut gerichtet, daß er nicht auf das andere gerichtet sein könnte? Er ist mit einem Worte seinem ganzen Wesen, seiner ganzen Natur nach etwas Unvollkommenes, Unfertiges, etwas wie der Urstoff für das Sein, ein reines Vermögen für alles Gute. Gott schaut den Willen an! Und nun erst richtet sich derselbe auf etwas Bestimmtes; er empfängt in sich die vollendende Form. Gott schaut den Willen an! Und letzterer bleibt wohl unbestimmt, wenn seine eigene geschöpfliche Natur angesehen wird; denn er vermag dann noch immer, nach allen Seiten hin zu wirken oder auch nicht zu wirken, ohne daß er in und von sich aus eine Bestimmung zu wirklichem Wirken hätte. Aber kraft des göttlichen Blickes kommt nun Leben in den Willen; mit der Richtung auf ein bestimmtes Gut offenbart sich auch seine natürliche Freiheit für jegliches beschränkte Gut.

Deshalb fügt der Psalmist treffend hinzu, wie der Ewige die verborgenen Gedanken und Meinungen, „das Bein in der Seele," wirkt; und wie Er dies demnach weiß: „Mein Unvollkommenes haben Deine Augen gesehen." Aber er verbindet auch damit zugleich die Gewißheit, daß nur „bei Gott" und wie Gott von Ewigkeit her beschlossen hat, „die Schritte des Menschen gelenkt werden."

Wenn der Herr das „Unvollkommene" kennt, weil Er es macht; wenn Er das „Vollendete" erkennt, weil Er es vollendet; dann kann auch nur Er den Willen des Menschen so bestimmen, daß dieser thatsächlich „freies Willensvermögen" bleibt und trotzdem eines in der Weise will, daß das andere nicht gewollt wird. Darum hat Prosper Recht, wenn er

schreibt: „Gott macht den Sünder aus einem Widerstrebenden zum Wollenden (ex invito volentem), auf daß das Herz des Hörenden dadurch daß Gott durch seine bewegende Kraft Wohlgefallen in ihm erzeugt hat da aufstehe, wo es früher zu Boden lag; da lerne, wo es früher unwissend war; da vertraue, wo es früher mißtrauisch war; da wolle, wo es früher nicht wollte" (contra Collator. cap. 6.). Und später: „Das bewirkt die geheim und mit Macht verursachende Gnade Gottes, nicht daß sie jemand gegen seinen Willen unterwerfe (non ut invitum subigat), sondern daß sie ihn nach der Unterwerfung begierig macht" (c. 26). So kann dann auch Augustinus schreiben: „Daß das Herz aus Liebe und mit Freuden will, das ist eigentlich das Werk der Gnade" (inspiratio dilectionis proprie gratia est; ad Bonifac. lib. c. 5.); und öfter: „Gott bewirkt in den Herzen die Willensbewegung (agit in cordibus motum voluntatis), daß sie aus Nichtwollenden Wollende, aus Widerstrebenden Zustimmende, aus Bekämpfenden Liebende und Freunde werden;" oder noch bestimmter: „Ich meine nun gegen die Feinde der Gnade hinreichend genug gesagt zu haben; denn durch letztere wird nicht der freie Wille aufgehoben, sondern sie bewirkt, daß er aus einem bösen ein guter und daß er, sobald er gut ist, unterstützt werde ... Die heilige Schrift zeigt oft genug, wenn ihre Worte sorgfältig geprüft werden, daß der gute Wille im Menschen, welchen Gott aus einem bösen zu einem guten macht, dermaßen in Gottes Gewalt sei, daß er die Hinneigung desselben dahin bestimmt, wohin Er, Gott, auch immer will und wann Er will."

„Es schwinden ohne Rast die Tage, die du formst;
Und ach; es findet sich kein Auserwählter darin."

Diese Folgerung der absoluten Herrschaft Gottes über den geschöpflichen Willen zieht auch der königliche Prophet alsbald aus der Thatsache, daß Gott durch sein Anschauen den an sich durchaus unvollkommenen, weil seiner Natur

nach zum Wirken nicht hinreichend aus sich allein bestimmten Willen, vollende und so zur Thätigkeit unmittelbar befähige; denn er sagt gleich darauf: „In Deinem Buche werden alle aufgezeichnet.“ Von wem? Offenbar zeichnet in sein Buch nur Gott ein und Er zeichnet nur ein nach Maßgabe seines Willens. Wer sind diese „alle“? Die Auserwählten. Denn alle anderen werden als „nemo“, als nicht vorhanden betrachtet, wie der Heiland selbst sagt zu den Verworfenen, die da in sich vertrauten, daß sie gerecht seien, die da selbst Wunder gewirkt hatten: „Ich kenne euch nicht.“ „In meiner Kunst,“ erklärt der heilige Augustin, „sehe ich euch nicht.“ Sie existieren nicht im Lichte der Barmherzigkeit Gottes; sie waren „Tag“ für diese Zeit; sie waren „Tag“ für sich selber, nämlich in ihren eigenen Augen; und in dieser Beziehung waren sie auch von Gott geformt. Aber daß diese Seelen Gott nicht die Ehre gaben, sondern in sich das Princip ihrer guten Willensbeschlüsse und demnach ihrer guten Werke sahen, Gott aber nur einen mageren dienenden Beistand zuwiesen; das war nicht von Gott. Das hatte Gott nicht geformt; denn Er formt nicht das Nichts.

Ist deshalb Gottes Ehre eine mindere geworden, weil so viele „Tage“, so viele leuchtende Vernunftwesen es giebt, denen Gott Sein verliehen und die Er trotzdem nicht „in sein Buch geschrieben“, die Ihm nicht gehören, weil sie in Ihm nicht das erste Princip ihrer Wirksamkeit und deren nächsten und letzten Zweck sehen?

Nicht im geringsten! Die Sünder schaden nur sich selber; ihnen bleibt das Nichts, das Fallen. Alles, was positiv in der Sünde an Sein und Wirken ist, das vermehrt den Ruhm und die Ehre der Auserwählten, die da „gleichförmig geworden sind dem Bilde Christi“ und wie der Erlöser in ihrem Wirken nur den göttlichen Willensbeschluß wiederstrahlen. Der Psalmist beschreibt nun, wie Gott bis in das Einzelne hinein Wissen und Verständnis hat für das Wohl seiner Auserwählten.

„Mit Ruhm sind überhäuft die Freunde Deines Worts
In Ewigkeit gestärkt, gleich Fürsten steh'n sie da,
Der Sterne schönster Strahl erbleicht vor ihrer Pracht,
Den Sand am Meere zähl'; nicht sie sind dann gezählt.
Du hast mein Herz erweckt von schwerem Sündenschlaf;
Nun steh' ich aufrecht da; Du harrest bei mir aus.
Versucher! Weicht von mir, gieb Leben Du, o Herr;
Ihr seid's, die bei euch denkt, umsonst ist seine Müh';
Umsonst ward ihm der Ruf zu königlicher Macht.
Hab' ich nicht, Herr, gehaßt sie alle, die Dich flieh'n?
Verzehrt mich nicht der Gram ob Deiner Feinde Wut?"

Der Psalmist schaut in übernatürlichem Lichte den Glanz, die Zahl, die Bekehrung, den Kampf, den Triumph der auserwählten Seelen; in welcher der Glanz, der Kampf, der Sieg des gekreuzigten Heilandes selber sich wunderbar treffend wiederspiegelt. Mit Ruhm und Herrlichkeit ward der Heiland gekrönt in seiner glorreichen Auferstehung. Die Strafen der Sünde, die Er auf Sich genommen, wurden seine Ruhmeskrone. Die Kreaturen hatten in der Hand der Sünder alle beigetragen zur Erhöhung seines Leids; sie vereinigten sich in der Hand des barmherzigen Vaters zur Strahlenkrone auf dem Haupte des Herrn. Das Universum war die Siegesbeute; die Seelen der Auserwählten wurden in seine Hand gelegt als der kostbarste Anteil aus derselben: et voluntas Domini in manu ejus dirigetur (Isai.). „Alles hast Du zum Schemel seiner Füße gemacht," ruft der Psalmist begeistert aus; und der Herr selber sagt: „Alle Gewalt ist mir gegeben im Himmel und auf Erden."

Wie soll nun von einem so gekrönten Haupte nicht Ruhm und Herrlichkeit auf die Glieder strömen! Das ist der erste Gedanke, der den Psalmisten beschäftigt. Und in der That muß jede auserwählte Seele, wenn sie im Kampfe mit sich selber und mit den Sündern bestehen will, ihren Blick zu allererst auf den Ruhm und die Herrlichkeit lenken, die ihr in der Verbindung mit dem Herrn winkt. „Wer seine Freude nicht in der Hoffnung auf geistige Güter findet," sagt Gregor der Große, „der wird bald sich zu den sinnlichen Freuden wenden." Jeder Auserwählte wird so viel Anteil an den Schätzen Christi erhalten, als er mit Christo in Liebe vereinigt ist. „Alles gehört euch," ruft der Apostel seinen Gläubigen begeistert zu, „sei es Petrus, sei es Paulus; ihr aber gehört Christo zu, Christus aber ist Gottes." So ist die Stufenfolge: „Alles geschieht wegen der Auserwählten." Unter die Auserwählten aber verteilt Christus die von Ihm erworbenen unvergänglichen Güter; und Christus schöpft aus dem unerschöpflichen Heilsborn der Gottheit.

Der Psalmist fügt sogleich einen zweiten Trost hinzu. Du hast, o Christ, viele Freunde, welche zugleich mit dir den guten Kampf kämpfen und mit dir zugleich an der ewigen Herrlichkeit teilnehmen werden. Der eine wird da die Freude des anderen vermehren; denn ein jeder bringt eine neue Seite der göttlichen Weisheit zum Vorschein und verursacht so neues Lob und neuen Preis. Und ebenso ist eine jede der auserwählten Seelen schon hier im Kampfe die Stütze und das Beispiel der anderen. Wenn auch viele der „Tage" sind, in denen „niemand" als Auserwählter sich vorfindet; wenn auch die Zahl der Verworfenen eine unabsehbar große ist; so hat sich doch Gott auch eine überaus große Menge von Seelen vorbehalten. „Sieh' an die Sterne des Himmels," sagt Er zu Abraham, „zahlreicher werden sein Deine Nachkommen," die Kinder des Glaubens an Jenen nämlich, „in welchem werden gesegnet werden die Völker der Erde." „Zahllos wie der Sand am Meere wird Dein Same

sein." Und die Apokalypse berichtet: „Darauf sah ich eine unabsehbare Zahl von Seelen am Throne Gottes aus allen Völkern und Nationen, aus allen Geschlechtern und Stämmen und niemand hätte vermocht, sie zu zählen."

Das sind die Betrachtungen, welche die Seele von der Sünde abziehen: Die Vereinigung in Liebe mit dem Herrn, die Hoffnung auf die ewige Herrlichkeit, die Festigkeit im Glauben an die Verheißungen, die Gott zuerst dem Abraham machte und in Christo dann, im Tode seines Eingeborenen, wie mit einem feierlichen Eide bekräftigte (Hebr. 6.). Gestützt darauf steht die Seele aufrecht da und unterstützt durch den göttlichen Beistand weiß sie gegen alle Versuchungen der Sünder standzuhalten, ja selbst aus den vergangenen und bereuten Sünden ihre Zuversicht zu Gott zu vermehren und immer tieferes Mißtrauen in sich selbst zu setzen. „Denen, die Gott lieben, gereichen alle Dinge zum Besten;" „selbst die Sünden," fügt Augustin bei.

Mit unvergleichlicher Schärfe drückt der Psalmist dies aus. Gott „tötet die Sünder" si occideris Deus peccatores; denn seine zuvorkommende Gnade bewegt den Willen zum Guten. Der Mensch aber ruft: „viri sanguinum," ihr alle, die ihr die Schwäche meines Fleisches benützet, um mich zu verderben, „weichet von mir." Schaue da den Anteil Gottes und den Anteil des Menschen. Im gnadenreichen Willensbeschlusse des Herrn, in seiner zuvorkommenden Gnade tötet bereits Gott die Sünde; der Sieg ist bereits da entschieden. Der Mensch aber betet kraft dessen zu Gott. Er wirkt kraft seines Gebetes und des damit verbundenen göttlichen Beistandes mit, daß die Sünder zurückweichen. Er giebt nichts auf ihre Drohung: accipient in vanitate civitates, die Verheißung der Herrschaft von seiten Gottes sei eine eitle oder wie die Juden vor dem Kreuze ausriefen: „Er hat auf seinen Gott vertraut, der soll ihm nun helfen; Gott mag ihn befreien aus unseren Händen." Die auserwählte Seele hält, gestärkt und getragen von der inneren göttlichen

Gnade, in lebendigster Freiheit fest im Glauben an Gott, daß seine Verheißungen nicht in vanitate gemacht sind. Sie nimmt auf sich Schande und Demütigung, Leid und Trübsal, Alles, was Gott aus Barmherzigkeit und Liebe, die Sünder aus Bosheit ihr zufügen und sagt mit dem Psalmisten, der so schön das unterscheidet: „Herr, den Du geschlagen hast, den haben sie, die Sünder, verfolgt und zu dem Schmerze über meine Wunden haben sie noch hinzugefügt" den Schmerz über ihre Bosheit und über ihr Verderben. Gott schlägt, um zu verherrlichen; die Sünder verfolgen, um zu verderben: „Habe ich mich nicht abgewandt von denen, die Dich haßten und bin ich nicht zu Schanden geworden vor Deinen Feinden."

So läßt Gott die Sünder selbst mitarbeiten zum Besten und zur Vollendung der Auserwählten. Gregor der Große beschreibt dies in seiner anschaulichen Weise: „Oft nämlich erträgt der allmächtige Gott die verborgenen Sünden so mancher, damit seine Auserwählten unter seiner Leitung von dem Guten, was diese vor den Menschen thun, Nutzen ziehen für ihre eigene Vollendung. Denn manche verlassen wohl z. B. die Welt, aber nicht von ganzem Herzen; sie beschreiten den engen Weg, aber sie werden nicht beharren. Sie entzünden jedoch durch ihr Beispiel andere zum Suchen nach der schmalen Pforte, die da wohl beharren werden. Und so geschieht es in zahlreichen Fällen, daß die ersteren, insoweit sie Gutes thun, dies nicht für sich selbst thun, sondern vielmehr zu Gunsten und zum Nutzen allein der Auserwählten. Denn während sie selbst nicht beharren, fordern sie durch ihr Beispiel andere zur Nachfolge auf, die da beharren werden. So sehen wir oft manche den Weg betreten, um zu einem vorgesteckten Ziele zu gelangen, und andere, welche diese sehen, folgen und streben nach demselben Ziele. Aber die ersteren lassen sich durch irgend ein Hindernis aufhalten und kehren zurück; während die anderen, die gefolgt waren, das Hindernis verachten und das Ziel erreichen. So verhält es sich

mit denen, die den Weg der Heiligkeit betreten, aber nicht beharren. Sie fangen an; aber nur so weit, daß sie den Weg zeigen denen, die anfangen und beharren. Selbst das Fallen der Erstgenannten ist von keinem geringen Nutzen für den Fortschritt der Auserwählten. Denn während sie diese fallen sehen, zittern sie für sich selbst; und der Sturz, welcher jene verdirbt, demütigt die Auserwählten. Sie lernen dann, ihr Vertrauen in den Beistand des Höchsten setzen, wenn sie sehen, daß so viele fallen, die auf ihre eigenen Kräfte bauten. Wenn also die Verworfenen gut handeln, so zeigen sie den Weg den Auserwählten, die folgen; fallen sie elendiglich in die Tiefe der Bosheit, so zeigen sie den Auserwählten, die folgen, die Grube des Hochmuts, damit diese sich davor hüten." Immer und alles **pro electis, ut ipsi salutem consequantur.** Die Sünder arbeiten gegen ihren Willen für die Auserwählten, sie werden gezogen, **trahuntur**; — die Guten arbeiten mit freiwilligem, fortwährend an Christo entzündetem Eifer für ihre Brüder und Freunde. Sie sind die Fürsten, von denen es heißt:

„**Mihi autem nimis honorificati sunt amici tui, Deus;**
Nimis confortatus est principatus eorum."

So nun kann schließlich der Psalmist den Triumph der Vorherbestimmung, der „Prüfung" und „Voraussicht" Gottes feiern. Und er thut es in großartigen Zügen:

„Vollkommen ist mein Haß, mein Abscheu gegen sie;
Und Feinde sind sie mir, nur weil ich Dich geliebt."

Der Herr allein kennt kraft der Verteilung seiner Gaben seine Auserwählten. Was die Sünder an Gutem, an Kraft und Sein haben, das muß dienen den von Ewigkeit her erwählten Seelen. Alles, was in der Sünde positives Sein hat, haßt die Sünde, steht auf gegen die Sünde und dient nur gezwungen. Dieser Haß ist ein ganz vollendeter. Nie findet der Sünder Ruhe in der Frucht der Sünde. Was er durch die Sünde wollte, erhält er nicht; das erhält als

Beute der Gerechte. Was er aber nicht wollte, das erhält er: Pein und Qual. Wie Schaum zerfließt das Sündengut, wenn der Sünder es in der Hand zu haben meint; Strafe nur bringt die Sünde, Gewissensqual, rastlose Unruhe. „Und welche Frucht," so fragt der Apostel, „welche Frucht habt ihr jetzt von dem, wovor ihr nun errötet? die Frucht der Sünde ist der Tod." Nichts ist in der Sünde als solcher, kein einziges positives Sein; — und eben deshalb ist sie eines vollkommenen Hasses würdig. Deshalb kennt der Herr den Sünder als solchen in keiner Weise, denn Gott kann nur als etwas Positives kennen das was ist. Was Er erlaubt, ist dies, daß der geschöpfliche Wille als solcher, mit seiner Vernunft, mit allen von Gott verliehenen Gaben fallen kann, nie und nimmer aber, auch wenn er so hoch steht wie der des Lichtgeistes, von Gott Vollendung fordern darf. Die Sünde ist damit von selber gegeben, daß der Herr beschließt, sein Wirken zurückzuhalten. Das heißt: „Erlauben."

Er erlaubt, daß seine Gaben dem Geschöpfe nicht zum Wohle gereichen, weil dieses aus sich heraus, aus freiem Willen von sich selbst, von diesen Gaben und von diesen Kräften abfällt. Er offenbart damit, daß nur wenn Er, der Herr, zum Gebrauche dieser selben Gaben und Kräfte den Anstoß fortwährend innerhalb des Willens giebt, daß nur dann das Wohl des Geschöpfes die Folge ist. Er will das Wohl seiner Auserwählten sein; nicht seine Gaben sollen es sein. Nur die Herrlichkeit Gottes kann auch die Herrlichkeit des Geschöpfes wirken. Hassen soll das Geschöpf — und dazu führt schließlich die „Prüfung" im Willen und im Ratschlusse Gottes — hassen soll das Geschöpf und vollkommen und ohne Grenzen soll es hassen alles was nicht von Gott ist. Nur die Nähe Gottes soll es suchen. Nur Gottes Bestimmung soll es beleben. Nur in Ihm und durch Ihn soll es wirken. Nun ruft dieses Geschöpf selber, das mit Freiheit begabte Wesen, glückselig über die Frucht der „Prüfung" von seiten Gottes in der Ewigkeit:

„O prüfe mich noch mehr; erkenne Du mein Herz,
Versuche Du mich, Gott, sei meines Pfades Licht."

Der heilige Sänger wußte, was ihm not that. Der heilige Ratschluß der ewigen Weisheit soll nur immer mehr offenbar werden in der Zeit; dies hat ihn seine Betrachtung im Psalm gelehrt. Deshalb verehrt er nun diesen Ratschluß nur um so tiefer. Er kehrt zum Anfange zurück.

Vorherbestimmung, welche auf einer Ursache als vorausgehender Möglichkeit fußt, wie die Frucht auf der Natur des Baumes, ist Fatalismus. Thomas kennzeichnet denselben im dreizehnten Artikel durch die Worte: „Gott sieht die kontingente Wirkung nicht in ihrer Ursache, non in causa, non in rationibus quas apud se habet."

Vorherbestimmung, welche im menschlichen Willen allein ihren nächsten Grund hat, ist entweder ebenfalls Fatalismus; wenn in der sinnlichen Beschaffenheit, in den äußerlichen Umständen, in den angeborenen Neigungen des Menschen der „freie Akt" erkannt werden soll; — oder sie ergiebt kein Vorherwissen, wenn der Wille einfach an sich in Betracht kommt; denn dieser hat vorher in sich selber nichts, woraus der freie Akt erkannt würde; der freie Akt ist nur, insoweit er thatsächlich ist, er hat vorher kein Sein im Willen als in seiner Ursache.

Vorherbestimmung aber, welche daher kommt, weil der Herr, die Liebe selbst, und weil sein Wissen und sein Wollen zugleich mit den Gegenständen desselben durch die stets gleichmäßig und wesentlich durchaus einfache Ewigkeit gemessen wird, die da kein Vor und Nach, kein War und Wird sein, sondern nur ein Jetzt und ein Ist kennt und mißt; eine solche Vorherbestimmung bringt Leben in den Willen aus der ersten Quelle, die bringt Bestimmtheit, die bringt Glück und nimmer endende Seligkeit. Zu ihr wendet sich der Psalmist; denn sie selbst bewirkt es, daß er sich zu ihr wendet. Mit ihr wirkt die auserwählte Seele durch Gebet mit und ruft:

„Prüfe mich noch mehr; frage mich durch die Versuchung
Und Dein Wissen sei das thätige Licht meines Pfades.
Ob Bosheit mich gelenkt, das mache allbekannt,
O, führe mich hinab den Weg der Ewigkeit."

„Gott weidet sich nicht an der Qual der Verdammten;" sagt Gregor der Große (lib. 34. cap. 16.), „wohl aber werden die Ruchlosen im ewigen Feuer gebrannt durch ihre eigene Bosheit und trotzdem hat ihr Brennen in der Hand Gottes einen Zweck: nämlich daß die Gerechten alle in Gott die Freuden schauen, die sie genießen, und in den Ruchlosen die Strafen, welche sie vermieden haben; und daß sie so um mehr sich als Schuldner der göttlichen Gnade erkennen, je mehr sie sehen, daß in Ewigkeit die Strafen dauern, die sie vermittelst des göttlichen Beistandes zu vermeiden die Kraft hatten."

Dazu führe, Leser, dieses Werk; daß wir in allem Gott loben und sein heiliges Wissen verherrlichen: in der Zeit und in der Ewigkeit. Denn in der Zeit offenbart sich bereits die Ewigkeit und die Ewigkeit umfaßt die Zeit. Herab werden wir von der Zeit geführt durch Trübsal und Mühsal zum Tode; aber im ewigen Willensbeschluß ist alles durch Liebe gelenkt. Vor dem ewigen Blicke liegt unser ganzes Leben. Der selige Tod führt hinauf zur Ewigkeit. Da werden wir schauen, wonach wir jetzt mühsam forschen. Der Wille Gottes wird da im einzelnen vor uns liegen, wie er alle unsere Gedanken hier in erster Linie geordnet und wie er für das kleinste Begebnis hier in der Zeit den Grund in sich enthält. Dort werden wir dann in Ewigkeit loben die ewigen Ratschlüsse der Liebe des Herrn und anstaunen die unerschöpfliche Tiefe jenes Ratschlusses, von dem die Kirche bereits jetzt am Karfreitag im Glauben singt: „Allmächtiger, ewiger Gott, in dessen Ratschlusse das All gegründet ist, blicke gnädig an unser Flehen."

Jener Geist wird dann in allen Auserwählten offenbar werden, auf den die Kirche sich jetzt während ihrer irdischen Pilgerfahrt stützt und von dem sie unsichtbar und geheimnisvoll zwar, aber immer in ungestörter Freiheit innerlich getrieben wird: „Allmächtiger, ewiger Gott," so preist am Karfreitag die Kirche diesen allgewaltigen Geist, „Allmächtiger, ewiger Gott, durch dessen Geist die ganze Kirche geheiligt und gelenkt wird: erhöre, was wir für alle heiligen Rangstufen erflehen, und gieb kraft des Geschenkes Deiner Gnade, daß Dir auf allen diesen Rangstufen treu im Glauben gedient werde."

Unendlicher Preis wird von den Lippen der Seligen schallen wegen der „Weite und der Länge, wegen der Höhe und der Tiefe der göttlichen Liebe"; und das Haupt erhoben in dem, der sie gestärkt hat, werden sie voll unsagbaren Jubels im Herzen nie mehr aufhören, nach den Wirrsalen dieser Erde mit dem frommen Dulder ihren Trost auf Erden und ihre Wonne im Himmel, die göttliche Weisheit nämlich zu verherrlichen und anzubeten und zu sagen:

„Bei Ihm, unserem Herrn, ist Weisheit und Stärke; Ihm steht zu der Ratschluß und das Wissen."

Apud Ipsum est sapientia et fortitudo:
Ipse habet consilium et intelligentiam.

386. Psalm 138.

Du hast mich streng geprüft, o Herr, mich voll erkannt;
Klar weißt Du meine Ruh' und mein Erwachen nun.
Was ich mir still gedacht; Dir ist es längst bekannt;
Mein Pfad ist hell vor Dir, mein Vorsatz tief durchforscht.
Und alle meine Wege wußtest Du vorher;
Denn Schweigen ist vor Dir jedweder Zunge Wort.
Was sein wird und was war, ist gegenwärtig Dir;
Was ich bin, dank' ich Dir; Du leite meinen Schritt.
O wundervolles Licht! Aus mir wird's offenbar;

Stark ist es überaus; nur ahnen kann ich es.
Wohin soll ich entflieh'n vor Dir, allmächtigem Geist;
Dein heilig' Antlitz strahlt in alles Sein hinein.
Steig' ich zum Himmel auf; ich schaue Deine Macht;
Wend' ich zur Hölle mich; zugegen bist Du da.
Die Morgenröte leih' die schnellsten Flügel mir;
Zu ihren Grenzen hin trag' mich die Meeresflut; —
Stets führt mich Deine Hand hinab, wohin es sei;
Und Deine Rechte hält mich fest auf meinem Pfad.
Ich sprach: Ob Finsternis mich ganz begraben wird;
Und sieh'! Es ward die Nacht nun selber für mich Tag.
Hell ist das Dunkel Dir; die Nacht ist vor Dir Tag;
Was finster war für uns, strahlt nun in Deinem Licht.
Mein Herz ist im Besitz der liebevollsten Macht;
Eh' ich geboren, führt es Deine Vaterhand.
Dir Preis, o Herr! Mit Schreck' erfüllt Dein Ratschluß mich;
Mit Staunen all' Dein Thun und Deiner Wunder Glanz.
Verborgen bin ich mir. Dir ist nichts unbekannt;
Was ich vermag, ist Fehl; Vollendung giebst nur Du.
Was ich noch werden kann, Dein Auge schaut es schon;
Dein Lebensbuch enthält vorher all', was geschieht.
Es schwinden ohne Rast, die Tage, die Du formst;
Und ach; es findet sich kein Auserwählter drin.
Mit Ruhm sind überhäuft die Freunde Deines Worts;
In Ewigkeit gestärkt, gleich Fürsten steh'n sie da.
Der Sterne schönster Strahl erbleicht vor ihrer Pracht;
Den Sand am Meere zähl'; nicht sie sind dann gezählt.
Du hast mein Herz erweckt von schwerem Sündenschlaf;
Nun steh' ich aufrecht da; Du harrest bei mir aus.
Versucher! Weicht von mir; gieb Leben Du, o Herr;
Ihr seid's, die bei euch denkt; umsonst ist seine Müh';
Umsonst ward ihm der Ruf zu königlicher Macht.
Hab' ich nicht, Herr, gehaßt sie alle, die Dich flieh'n?
Verzehrt mich nicht der Gram ob Deiner Feinde Wut?
Vollkommen ist mein Haß, mein Abscheu gegen sie;

Und Feinde sind sie mir, nur weil ich Dich geliebt.
O prüfe mich noch mehr; erkenne Du mein Herz;
Versuche Du mich, Gott, sei meines Pfades Licht.
Ob Bosheit mich gelenkt; das mache allbekannt;
Führ' Du mich, Herr, hinab den Weg der Ewigkeit.

In laudem gloriae gratiae ipsius.

Schlußabteilung.

Das Traditionsprincip.

387. Einteilung.

Es kann die Meinung in keiner Weise gerechtfertigt werden welche man in den mannigfachsten Formen so oft hören kann: es handle sich in der hier besprochenen Kontroverse bezüglich des göttlichen Wissens um eine rein abstrakte, für das praktische Leben und für die Glaubenswissenschaft gänzlich unfruchtbare Frage; es habe deshalb gar keinen Zweck, für eine schließliche Entscheidung thätig zu sein; — möge die Sache sich objektiv verhalten, wie die Thomisten meinen oder wie der Molinismus vorschlägt, dies sei nach jeder Seite hin völlig gleichgültig; höchstens habe, falls irgend einmal eine Entscheidung beliebt wird, je nach dem eine gewisse Anzahl von Gelehrten in den letztverflossenen Jahrhunderten unrecht gehabt.

Eine solche Sprache ist völlig unhaltbar. Wir haben bereits Gelegenheit genommen, bei einzelnen Punkten dieser Kontroverse anzudeuten, wie aus der konsequent durchgeführten thomistischen Lehrmeinung Licht fließt in die Lehre von der Erbsünde, von den Sakramenten, von der Dreieinigkeit.

Es ist öfter in eingehender Weise gezeigt worden, daß die Behandlung der übrigen Vollkommenheiten Gottes, wie der Allmacht, des Wollens, der Allgegenwart durchaus abhängt von der Auffassung, welche dem göttlichen Wissen entgegengebracht wird.

Wir wollen in diesem Schlußteile unter Anleitung der letzten drei Artikel der vierzehnten Quästion umständlicher und eingehender den positiven Einfluß darthun, welchen die thomistische Meinung vom Wissen Gottes auf das Grundprincip der Glaubenswissenschaft, respektive auf die theologische Auffassung desselben, nämlich auf das katholische Traditionsprincip und dessen wissenschaftliche Rechtfertigung und Zergliederung ausübt.

Wir sagen ausdrücklich „unter Anleitung der letzten drei Artikel" der bisher kommentierten Quästion; denn in diesen drei Artikeln gerade bestimmt Thomas das Verhältnis des göttlichen Wissens zur Art und Weise des menschlichen Erkennens, sodann zum Wechsel der Zeitlichkeit als solchem und endlich zur praktischen Wirksamkeit. Daraus ergeben sich die drei Kapitel dieser Schlußabteilung. Da das Traditionsprincip in der katholischen Kirche nichts anderes ist, als der nur durch Christus und seine Kirche, nicht aber durch irgend eine vergängliche Wesenheit des Stofflichen vermittelte Abglanz des Wissens Gottes, so nimmt es auch teil an dessen Eigenschaften und Vollkommenheiten.

Es schließt zuvörderst die Unveränderlichkeit in sich ein; — und das wird das erste Kapitel behandeln.

Es hat die Herrschaft über die Entwicklung des rein zeitlichen Wissens und läßt nur in dieser Weise, nicht aber in sich selber, eine Entwicklung zu. Die Entwicklung ist nicht der bestimmende Faktor im Traditionsprincip, sondern verhält sich zu diesem wie das Bestimmbare zum Bestimmenden; — das ist der Inhalt des zweiten Kapitels.

Das Traditionsprincip leitet die menschlichen Handlungen gemäß den Bestimmungen des ersten Urgrundes. Je

mehr dieser Urgrund in der menschlichen Vernunft durchleuchtet, desto mehr verpflichtet er zu dementsprechendem Handeln; — dies, also die Principien des Probabiliorismus, wird das dritte Kapitel behandeln.

Da diese drei letzten Artikel der vierzehnten Quästion nach dem, was in den vorhergehenden Abteilungen behandelt worden ist, keiner eigentlichen Erklärung und Erläuterung mehr bedürfen, auch zum Teil eben nur Thatsachen und Folgerungen konstatieren, so wird die bisher gebrauchte strenge Methode einer etwas freieren Platz machen. Thomas wird in diesem Teile vielmehr auf das zu Untersuchende angewandt als in der Tiefe und Haltbarkeit seiner Principien durchforscht werden. Die Ergebnisse, welche bis jetzt erzielt worden, sind vollständig genügend, um auf das Traditionsprincip das erforderliche Licht zu werfen. Wir dürfen die Leuchte der bisher dargestellten Forschungsprincipien nur diesem neuen Gegenstande entgegenhalten, auf daß derselbe in ihrem Lichte uns verständlich werde.

388. Der heilige Dionysius vom Areopag und das Traditionsprincip. (Die Kritik der „areopagitica“.)

Im Jahre 1884 kam bei G. J. Manz in Regensburg meine Schrift heraus: „Areopagitica. Die Schriften des heiligen Dionysius vom Areopag. Eine Verteidigung ihrer Echtheit.“

Hätte es dem Verfasser noch zweifelhaft sein können, ob es zeitgemäß sei, das Wesen des katholischen Traditionsprincips im Anschlusse an die Behandlung des Wissens Gottes einer eigenen Untersuchung zu unterziehen, so mußte die Aufnahme seiner eben genannten Schrift jedes Bedenken entfernen.

Der Eindruck dieser Schrift läßt sich dahin zusammenfassen: Selbst die übelwollendsten und ungünstigsten Kritiken, wie die der „Literarischen Rundschau“ von Professor Funk und die der „Stimmen aus Maria Laach,“

haben sich gegen keinen einzigen der für die Echtheit angeführten Gründe, seien dies dogmatische oder geschichtliche, gewandt; sie haben die Zurückweisung keines einzigen Einwurfes angegriffen; die genannten beiden Blätter haben den dritten, also den Hauptteil der Schrift, der die Frage von einer Seite auffaßt, wie sie noch niemals besprochen worden ist, gar nicht erwähnt.

Der Verfasser hat sich ein solch glänzendes Ergebnis seiner Bemühungen nicht träumen lassen und kann mit Rücksicht darauf über allgemeine Phrasen sich hinwegsetzen, welche höhnischer Spott, eine von allen Gegnern des Areopagiten von alters her beliebte Waffe, interessant machen soll.

Die beiden Kritiken sehen sich merkwürdig ähnlich, sowohl was den Ton betrifft als was den etwaigen positiven und was den negativen Teil anbelangt. Es genügt deshalb ein und dieselbe Antwort für beide. Da jedoch Herr Professor Funk noch selbständige positive Anhaltspunkte bietet, so soll in der hier folgenden Antwort zuerst das positiv in den zwei Kritiken Behauptete erörtert werden. Bei Besprechung der Kritik der „Laachener Stimmen" wird dann das Negative in beiden seine Würdigung finden; denn im Negativen ist die letztere Kritik stärker.

a) Das Positive. Worin sein Mißvergnügen über eine Schrift, welche für die Echtheit der areopagitischen Werke eintritt, den Grund hat, das deutet Professor Funk klar in den Worten an: „Die ältere Ansicht, nach der die Werke, wie sie es auch wollen, von dem Areopagiten Dionysius herrühren würden, glaubte ich nicht weiter berühren zu sollen, da ich sie, wenigstens in Deutschland, für abgethan hielt. In dieser Annahme täuschte ich mich indessen. In der vorstehenden Arbeit macht ein Deutscher den Versuch, die fraglichen Schriften dem Areopagiten wieder zuzuerkennen."

Man hielt es nicht mehr für möglich, daß eine „Frage

wieder auf die Tagesordnung der wissenschaftlichen Diskussion gesetzt werde, von der sie schon Jahrhunderte hindurch verschwunden war". Den Herrn Kritiker beherrscht die Furcht, es müßte sich am Ende noch gar die „deutsche" Wissenschaft wieder mit der beregten Frage von neuem eingehend beschäftigen.

Womit begründet nun der Kritiker positiv sein Urteil über den Unwert meiner Schrift? Seite 123 der **„areopagitica"** findet sich eine Stelle aus den Scholien des Maximus, in welcher der Verfasser sich auf den heiligen Papias bezieht. Die ganze Stelle ist lateinisch angeführt (nicht bloß die Hälfte, wie der Kritiker schreibt) und dann ins Deutsche übersetzt. Dies beweist also bereits von vornherein, daß dem Leser wenigstens die Möglichkeit geboten war, den Irrtum allsobald zu bemerken. Im lateinischen Texte heißt es: **Hic autem Papias libro quarto** (so steht es im Text des heiligen Maximus edit. **Cord. eccl. hierar. c. 7. n. 1. §. 2. beatissimamque) Dominicarum suarum scripsit**; und dies ist in meiner Schrift übersetzt worden: Dieser Papias schrieb vier Bücher „Sonntagshomilien".

Das ist der ganze Vorwurf, der zu einer Reihe von Klagen über „Unkenntnis von litterarhistorischer Kritik", „Mangel an Vertrautheit mit der christlichen Litteraturgeschichte", „Eiligkeit" u. dgl. Veranlassung giebt. Meint denn Herr Funk wirklich, ich könne nicht das Wort quarto übersetzen, welches ja im Texte des Maximus ausgeschrieben steht? Was soll denn die Mahnung, ich hätte die griechischen Worte citieren sollen? Der Irrtum, daß anstatt „schrieb im vierten Buche" steht „schrieb vier Bücher", wäre damit doch nicht vermieden worden. In der genannten Ausgabe steht der lateinische Text neben dem griechischen. Für mich also war es ganz dasselbe, den einen oder den anderen hinzusetzen. Ich habe hier und bei ähnlichen Gelegenheiten mit Vorliebe den lateinischen Text gewählt, weil durch die Übersetzung des gelehrten Jesuiten Corderius

mit der Meinung des Verfassers der Scholien, nämlich des heiligen Maximus, zugleich die des Übersetzers ausgedrückt ist und somit die Leser in einem und demselben Texte zwei Zeugen zusammen hören, den einen aus dem siebenten Jahrhunderte und den anderen aus dem siebzehnten. Die Zahl der „Jahrhunderte" des Herrn Professors, wo die ganze Frage nicht mehr behandelt worden sein sollte, ist somit nicht so sehr groß.

Es ist sonderbar, mir den Vorwurf zu machen, ich wüßte nicht, daß fünf Bücher des Papias existierten. Denn ich selber schreibe im lateinischen Texte gemäß der mir vorliegenden Ausgabe libro quarto und dahinter erst steht dann im deutschen Texte aus irgend welchem Versehen „vier Bücher", statt „im vierten Buche".

Solche Versehen finden sich doch wohl in allen Büchern. Ich schlage z. B. eben jetzt die jedenfalls sehr achtenswerte und überall gelobte Kirchengeschichte Brücks zufällig auf. Was finde ich da S. 73, Anm. 1? „Diese Schriften (des Dionysius) wurden zuerst in den monophysitischen Streitigkeiten von den Severianern citiert. Vgl. Hipler, Dion. ꝛc." Und was sagt Hipler? Nach Ihrem eigenen Referate „weist sie Hipler dem vierten Jahrhunderte zu"; und dem muß hinzugefügt werden, daß gerade Hipler diese Schriften schon von Gregor v. Nazianz citieren läßt. Brück beruft sich also auf Hipler; und dieser leugnet die Behauptung Brücks. Wollte jemand aus solchen Versehen den Anlaß nehmen, um sogleich über „Unkenntnis" u. s. w. zu klagen, so würden wenige Bücher die Probe bestehen.

Ich blättere in dem überall günstig aufgenommenen Werke Kaulens: „Die Einleitung in die heilige Schrift, erste Hälfte Seite 23" und lese: „Auch der heilige Thomas von Aquin rechnet in Dionysius de div. nom. 4, 9. das Buch der Weisheit offenbar zu den nicht kanonischen Schriften." Und was sagt an dieser Stelle Thomas?: „Nondum habebatur inter canonicas scripturas;" nämlich zur Zeit Philos, zur

Zeit des Ignatius, zur Zeit des Areopagiten, wie Thomas da bemerkt, war das Buch der Weisheit noch nicht als kanonisch anerkannt (übrigens ein weiterer Beweis für die Echtheit der areopagitischen Schriften; denn im fünften oder sechsten Jahrhunderte hätte niemand mehr in der Weise, wie Dionysius es thut, vom Buche der Weisheit gesprochen; wie man sich aus Augustin überzeugen kann). Ähnlich geht es Kaulen mit seinem anderen Citat aus Thomas I. 89. 8., wo Thomas ausdrücklich sagt: „Apud Hebraeos" sei das Buch Ecclesiastikus nicht in den Kanon aufgenommen; was bekanntlich noch heute nicht der Fall ist.

Diese Versehen aber, die jedenfalls größer und dabei bereits im Texte weniger korrigiert sind wie das meinige, können dem Ansehen des Kaulenschen Werkes nicht im geringsten schaden.

Dazu kommt, daß diese ganze Stelle bei mir ja nicht darauf hinzielt, eine kritische Bemerkung über die Schriften des Papias zu machen. In diesem Falle hätte ich das Griechische hingesetzt, wie im dritten Teile beständig es geschieht, wo es sich um meinen eigentlichen Autor, den Areopagiten, handelt. Nein; das Gewicht liegt in den Worten: „Qui s. Joannis evangelistae temporibus floruit." Papias war ein Zeitgenosse des heiligen Dionysius. Also, so meint der heilige Maximus und der Jesuit Corderius, wird die Bemerkung über das tausendjährige Reich, welche der Areopagite da macht, sich auf ihn, auf Papias, beziehen. Bekanntlich war im vierten und fünften Jahrhunderte vom Irrtume des tausendjährigen Reiches als einem noch bestehenden nicht mehr die Rede. Ob Papias fünf oder vier Bücher geschrieben, das konnte mir gleichgültig sein.

Die Sache wird jedoch noch drolliger. Seite 271 meiner „areopagitica" sage ich selber: „Der heilige Papias," so Eusebius, „hat **fünf** Bücher geschrieben, die den Titel haben: *λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις.*"

Die Sache steht wohl einzig da in der litterarischen

Kritik: Herr Funk lernt aus meinem Werke, Seite 271 (denn gelesen muß er es doch haben, wenn er wissenschaftlich kritisieren will), daß Papias fünf Bücher geschrieben hat.

Und derselbe Herr Funk belehrt mich dann mit großem Aufwande von Spott und Hohn, daß ich nicht einmal wüßte, Papias habe fünf Bücher geschrieben, „was doch zu den Anfangsgründen litterarisch-kirchenhistorischer Kenntnis gehöre." Und warum dieser Aufwand? Weil libro quarto, wie es in meinem Werke Seite 123 steht, übersetzt ist mit „vier" und libro mit „Bücher". Herr Funk konnte also nicht einmal unterscheiden, daß hier ein durchaus materielles Versehen vorliegt, welches nicht den geringsten Belang hat.

Meine Übersetzung „Sonntagshomilien" wird dann noch des weiteren bespöttelt. Ich konnte mich eines Lächelns nicht erwehren, als ich diesen Vorwurf las. Ich hatte bei der Übersetzung von diesem κυριακῶν ἐξηγήσεις nicht im mindesten an eine kritische Übertragung gedacht. Mein lateinischer Text stand ja mit dabei und daß ich den griechischen wußte, konnte jeder aus Seite 271 sehen. Bei der ganzen Stelle kam für mich nur in Betracht, daß eben Dionysius das tausendjährige Reich bekämpft und daß Papias, sonst ein großer und gelehrter Bischof, diesem Irrtume huldigte. Dazu führte ich die Stelle an. Ich überließ mich in der Übersetzung einer Gewohnheit, die ich von meinem hochverehrten Lehrer Herrn Professor Jungmann in Breslau habe und die mir für mein Geschichtsverständnis viel geholfen hat. Der Herr Professor Jungmann, unter dem ich beiläufig vor fünfundzwanzig Jahren Geschichte studierte, lehrte es uns, in der Darstellung und Behandlung vergangener Zeiten eine Ausdrucksweise zu gebrauchen, die den Sinn der betreffenden Texte mit heute gebräuchlichen und deshalb mehr die Sache veranschaulichenden Worten wiedergiebt. Ich fand diese Methode stets sehr passend, um zuerst sich selbst und dann anderen etwas klar zu machen. Wollte der Herr Professor Funk

dieselbe z. B. ebenfalls versuchen, so würden gewiß seine Schüler den ersten christlichen Jahrhunderten nicht so sehr fremd gegenüber stehen. Sie würden sicher davon ferne bleiben, im Christentum des ersten Jahrhunderts gewissermaßen eine Urzelle zu erblicken, die erst nach und nach sich entwickelt und zumal mit den Laurentius Valla, Erasmus und erst recht mit der negativen wissenschaftlichen Kritik des neunzehnten Jahrhunderts die glänzende Gestalt von heute angenommen habe.

Dies jedoch nur für die Veranlassung zu meiner Übersetzung. Ich bin weit davon entfernt, meine Übersetzung „Sonntagshomilien" für wissenschaftlich unhaltbar anzusehen; so lange nämlich der Herr Professor mir nicht andere Beweise bringt. Der Herr Professor hat sich gar zu sehr daran gewöhnt, Schüler vor sich zu haben. Ich möchte ja gern von ihm eine Vorlesung hören über den „Titel" *λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις*. Vielleicht würde ich bereits über die Bedeutung der *λόγια* nicht ganz mit ihm übereinstimmen; zumal Maximus meint, das Wort ganz auslassen zu können und trotzdem noch im siebenten Jahrhunderte verstanden zu werden. Sollte es einfach „Reden" bedeuten, wie Brück meint, so würde eine solche Auslassung schwer zu rechtfertigen sein. Es könnte dann zu *κυριακῶν* jedes beliebige andere passende Wort ergänzt werden, *πραγμάτων* z. B., und damit würde die Anführung unverständlich bleiben. Meine Ansicht geht dahin — und ich habe sie nicht von mir und stehe auch damit durchaus nicht allein, — daß *λόγια* für die ersten Jahrhunderte, zumal für das Apostolische, niemals im allgemeinen Sinne „Reden" heißt, sondern der terminus technicus ist für „Evangelium", also für sich allein, ohne Zusatz, die Reden des Herrn bezeichnet, wie sie in den vier Evangelien standen. Wurde im Kontext auf den Herrn gar kein Bezug genommen, dann bedeutet *λόγια* die „Offenbarung" ohne jeden weiteren Zusatz (cf. Röm. III. 2.; Ignat. ep. ad Magnes; Irenaeus prooe.

adv. haeres.; Clem. Alex. Strom. lib. 2., c. X.; Origenes in Matth. 19. fragm.; Dionys. de div. nom. c. 4. §. 21, §. 23, §. 35 u. a. v. O.)

Der Herr Professor möge doch nicht so sehr sich ereifern über meinen „Mangel an litterarischer Kritik". Es könnte ja sein, daß die Meinungen, welche ich in meinem „areopagitica", freilich „mit Sicherheit", — denn ich wüßte nicht, warum ich dem Publikum meine Zweifel mitteilen sollte — bloß aussprechen konnte, ohne sie des weiteren zu begründen, mit denen des Herrn Professors allerdings nicht ganz stimmten; aber ihre gewichtigen Gründe doch auch für sich hätten. Wie es neulich in der Ankündigung der dritten Auflage der Hergenrötherschen Kirchengeschichte hieß, hat selbst der Herr Kardinal manche seiner Ansichten und zwar auch in Hauptpunkten geändert. Seine Eminenz war doch auch gefeierter Universitätsprofessor geradeso wie Herr Funk; nur hält er sich nicht so ganz gefeit gegen jeden Irrtum. Bekannt ist ja, wie sogar die Bollandisten in ihren Nachträgen die Excesse der negativen Kritik ihrer Vorgänger eifrig bessern!

Warum sollte denn nicht einmal etwas Anderes der Wahrheit entsprechen, als das, was heute gerade der Herr Professor dafür hält? Die Ansichten der negativen Kritik über das erste christliche Jahrhundert werden noch viele Berichtigungen erfahren.

Würde nun also im vorliegenden Falle λόγια mit „Evangelium" übersetzt werden dürfen, so würde jedenfalls meine anschauliche Übersetzung „Sonntagshomilien" auch vor dem forum der strengen Kritik nicht so ganz von der Hand zu weisen sein. Übrigens nimmt Ignatius (ep. ad Trall.) κυριακὴ ausdrücklich für Sonntag ἐπιφωσκούσης κυριακῆς; λόγια κυρίακα: „Reden des Herrn" wäre also in der Ausdrucksweise des Apostolischen Jahrhunderts eine Tautologie gewesen.

Es gereicht mir zur Genugthuung, daß der Kritiker die

lateinische Übersetzung Dominicarum suarum explanationum für die meinige verantwortlich macht. Denn ich wüßte nicht, daß die „Üblichkeit in wissenschaftlichen Kreisen" angerufen werden könnte, um mir zu verbieten, die Übersetzung eines gelehrten hochangesehenen Jesuiten zur meinigen zu machen, nur weil ein deutscher Universitätsprofessor so will; zumal ja P. Balthasar Corderius sich offenbar auf frühere Übersetzungen stützt.

Was also der Spott betreffs meiner Übersetzung „Sonntagshomilien" eigentlich soll, ist mir unbegreiflich. Glaubt denn der Herr Kritiker noch wirklich, erst mit Leo dem Großen hätten die Homilien angefangen! Warum soll Bischof Papias am Ende des ersten Jahrhunderts keine Erklärung des Evangeliums, was heute Homilie genannt wird, gegeben haben! Was soll dabei Lächerliches sein, daß ein Bischof im Apostolischen Jahrhundert Sonntags beim feierlichen Gottesdienste das Wort Gottes verkündet; und daß seine Worte nachher in irgend einer Form größerer Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurden! Was heute geschieht, das geschah schon damals; das möge Herr Funk nur festhalten, wenn er das Apostolische Jahrhundert richtig beurteilen will.

Der Mahnung, man möge diese „ungeahnten" Schätze heben, schließe ich mich, nicht im Spotte, sondern im Ernste von ganzem Herzen an. Ich möchte noch den Wunsch hinzufügen, der Herr Professor möge seine jugendlichen Schüler veranlassen, überhaupt recht fleißig die alten Väter zu lesen; und zwar nicht bloß abgerissene Stellen, sondern im ganzen Zusammenhange. Manche Vorurteile, die sie sonst aus einer gewissen Gattung von Vorträgen schöpfen könnten, würden dann von selbst verschwinden. Sie würden zumal ohne allen Zweifel sich überzeugen, falls sie nur diese Väter unseres Glaubens selber lesen, daß unsere katholische Kirche, die nämlich im neunzehnten Jahrhunderte, nach innen und nach außen, nach Lehre und Kult bereits im ersten Jahrhunderte ganz offenbar bestand und nicht ein Embryo war, dem da erst

die Weisheit des neunzehnten Jahrhunderts die volle Entwicklung gebracht hätte.

Ich mußte diese Bemerkungen machen, um zu zeigen, wie die Kritiken der „areopagitica“ von dieser Seite her beschaffen sind. Hätte nur der Herr Professor mit Aufmerksamkeit das genannte Buch zuvor gelesen, so hätte er jedenfalls finden müssen, daß, auch die volle Richtigkeit seiner Bemerkungen und seinen Spott als voll gerechtfertigt vorausgesetzt, seine ganze Kritik gar nichts mit meinem Werke zu thun hat. Bei dieser Stelle selber, der einzigen, die er tadelnd hervorhebt, kommt es auf die „Sonntagshomilien“ und die „vier Bücher“ des heiligen Papias gar nicht an. Er hätte, um diesen übrigens rein beiläufig angeführten Beweis für die Echtheit der genannten Schriften umzustoßen, darthun müssen, daß der Ausdruck „qui temporibus S. Joannis Ev. floruit“ falsch übersetzt sei, oder daß Papias das tausendjährige Reich in dieser Stelle nach Maximus nicht gelehrt; oder daß der Areopagite davon keine Erwähnung mache, resp. keinen Tadel ausspreche.

Der Herr Professor hätte auch nicht seine Mahnung, das Griechische zu citieren und danach zu übersetzen ausgesprochen, falls er den dritten Teil meines Werkes auch nur durchblättert hätte. Er würde in diesem Falle gefunden haben, daß ich auf seinen Rat nicht wartete.

Ich werde dem Herrn Professor dankbar sein, wenn er mir wirkliche Fehler in den Citationen nachweisen würde. Er kennt es am allerbesten, wie schwierig gerade bei solchen Werken genaue Citationen sind. Ich habe die größte Mühe darauf verwandt und wo ich den Text selber nicht haben konnte die anerkanntesten Autoren benützt. Daß ich des öfteren andere Ansichten verrate, wie er sie hat, das darf ihn doch nicht hindern vorauszusetzen, daß ich dafür meine Gründe habe; wenn ich auch dieselben in jedem einzelnen Falle, besonders wo es sich um nebensächliche Ansichten han-

delt, nicht weitläufig darlegen konnte. Ich hätte sonst die Kirchengeschichte mehrerer Jahrhunderte schreiben müssen.

Nicht alle, welche die vorliegende Frage kennen, haben mit solcher Zuversicht gesagt, wie er, daß das Werk unnütz sei. Ich habe von einer Seite sogar die anerkennende Zuschrift erhalten, es sei, zumal nach meinem dritten Teile, nun kein Zweifel an der Echtheit mehr möglich; und andere fanden, daß die Frage eine neue Seite der Behandlung erhalten habe; während wieder andere das Werk einer gründlichen Prüfung wenigstens für wert erachteten.

Übrigens stehe ich gar nicht an, zu erklären, daß ich so hochangesehene Jesuiten wie Lessius und Corderius in dieser Frage lieber auf meiner Seite sehe, wie den Tübinger Geschichtsprofessor Herrn Dr. Funk.

b) Das Negative. Dem Herrn Funk aus Tübingen reicht verständnisinnig die Bruderhand der Kritiker in den „Stimmen aus Maria Laach". Es ist, um diese „Kritik" zu würdigen, nur erforderlich, zwei Thatsachen zu konstatieren.

Erstens. Alles Positive in der „Literarischen Rundschau" haben die „Stimmen aus Maria Laach" mit bestem Danke Herrn Funk gegenüber in ihre Spalten aufgenommen. Selbst die „Sonntagshomilien", zu denen nach dem Tübinger Professor der Jesuit Corderius durch seine Übersetzung die Veranlassung gegeben, feiern da ihren Einzug.

Zweitens. Die Einwürfe, welche die „Stimmen aus Maria Laach" noch hinzufügen, zeigen, daß ihr Kritiker die „areopagitica" gar nicht gelesen hat.

Es wird da gesagt, „ich kenne nicht einmal die neuesten Schwierigkeiten gegen die Echtheit, wie sie Nirschl in den historisch-politischen Blättern und Le Nourry formulieren."

Der Kritiker hat meine „areopagitica" nicht gelesen. Seite VI citiere ich gerade die Artikel Nirschls; muß also sie jedenfalls kennen. Le Nourry ist nicht namentlich angeführt, weil er mit einer einzigen Aus-

nahme, auf die ich unten zurückkomme, keine anderen neuen Schwierigkeiten hat als die von mir aus Launoy, Sirmondi, de Rubeis ꝛc. citierten. Der Kritiker hütet sich auch, eine dieser neuen Schwierigkeiten aus Le Nourry näher zu bezeichnen.

Ferner wird gesagt, „ich hätte die Stelle des Dionysius gegen das tausendjährige Reich als den hauptsächlichen Grund für die Echtheit angeführt." Der Kritiker hat meine Schrift gar nicht gelesen. Kaum eine Seite nimmt die Behandlung dieses Punktes ein; die ganze Schrift zweihundertzweiundachtzig. Und auf dieser einen Seite steht noch dazu der oben berührte Text aus Maximus lateinisch und deutsch. Zudem fange ich selber die Behandlung an mit den Worten: „Es seien hier, da gerade von Apollinar die Rede ist;" — womit wohl nicht ein Hauptbeweis eingeleitet zu werden pflegt.

Der Kritiker klagt, „ich schreibe bald Apollinar, bald Apollinares, bald Apollinarius, bald Apolinares ꝛc." und schließt so auf meine Unkenntnis. Er hat offenbar mein Werk gar nicht gelesen. Sonst würde er gesehen haben, wie ich nur Texte aus alten Schriftstellern getreu, auch in der Schreibweise, übersetzt. Diese, die alten Schriftsteller, schreiben den Namen und zwar oft in ein und demselben Satze verschieden. Nur zu große Genauigkeit hätte er mir vorwerfen können, wenn er was er kritisiert gelesen haben würde.

Die Kritik der „Laachener Stimmen" meint, nach meiner Ansicht „wäre der Abt Hilduin ein Pertz des neunten Jahrhunderts" gewesen. Der Kritiker hat meine Schrift gar nicht gelesen. Sonst hätte er gefunden, wie ich nur die Worte selber aus einem Briefe Ludwigs des Frommen und aus einer Antwort Hilduins anführe, wonach letzterer in den Archiven seines Klosters bedeutende Urkunden gefunden habe. Das kann man aber, ohne ein Pertz zu sein.

Die „Laachener Stimmen" schieben mir ironisch unter,

„ich hätte Luther verherrlicht." Und was sage ich Seite 112? „Zu seiner (Luthers) Ehre wollen wir annehmen, daß er sich über jemanden, den er wirklich für einen der bedeutendsten Schüler Pauli hält, nicht in dieser Weise tadelnd aussprechen wird." Luther konveniert nicht der Inhalt der areopagitischen Schriften, deshalb verwirft er sie als unecht. So ist der Gedankengang in jener Stelle. Nun, was sagt die ganze katholische Geschichtswissenschaft über den Brief Jakobi, den die „Laachener Stimmen" als Gegenstück meiner Behauptung anführen? Durchaus das Gleiche wie ich hier. Luther konvenierte der Inhalt des Jakobibriefes nicht; deshalb verwarf er ihn als unkanonisch. Der Kritiker hat meine Schrift eben gar nicht gelesen.

Derselbe meint, „ich führe die wichtigsten Einwürfe gegen die Echtheit nebenbei an unter den nebensächlichen." Er hat meine „areopagitica" gar nicht gelesen. Seite 113 gebe ich ausführlich den leitenden Grund für die Reihenfolge an. Bei jedem Apostelschüler ist natürlich der Haupteinwand jener, der vom Dogma ausgeht. Bei einem Manne aber wie Dionysius vom Areopag, dessen Werke die Grundlage aller späteren Theologie bis in die technischen Ausdrücke hinein geworden und immerdar geblieben sind, ist es von vornherein das erste, festzustellen, daß seine Werke rechtgläubig seien und demnach ist es das erste, die dagegen gemachten Einwürfe zu widerlegen. Hätte der Kritiker mein Werk gelesen, ehe er es kritisierte, so hätte er übrigens schon aus der Seitenzahl sehen können, daß, was nach der einen Seite hin nebensächlich ist, aus anderweitigen Gründen einer eingehenderen Behandlung bedürfen kann. Meine „Haupteinwürfe" nehmen zwanzig Seiten ein und meine „unbedeutenderen Einwürfe" fünfzig Seiten.

Ich will die Liste ähnlicher Beweise dafür, daß der Kritiker der „Laachener Stimmen" kritisiert hat was er nicht gelesen, nicht unnötigerweise verlängern. Er hat die Kritik des Herrn Professors Funk gelesen, das Positive dar-

aus sich angeeignet, dann das Inhaltsverzeichnis meiner „areopagitica“ durchgesehen und im Werke etwas herumgeblättert. Das genügte ihm für seine Kritik. Auf wen somit das eben so geschmackvolle wie leider schon so abgenützte „risum teneatis“ in Wirklichkeit angewendet werden muß, ist nach dem Thatbestande leicht zu entscheiden.

Es wird dem Leser das Urteil über diese beiden Kritiken noch erleichtert werden, wenn ich auf jenen Einwurf jetzt eingehe, den ich in meinem Werke übergangen habe. Meine Rechtfertigung soll eine vollständige sein.

Der Kritiker der „Laachener Stimmen“ hatte mir vorgeworfen, ich kenne die Einwürfe gegen die areopagitica gar nicht. Er hat mich also litterarischen Leichtsinns beschuldigt. Er hat dabei Nirschls Artikel citiert. Nirschls „Lehrbuch der Patrologie und Patristik“ war von mir bei der Bearbeitung der areopagitica noch nicht zu benutzen gewesen. Im II. Band §. 127. S. 135 zählt nun Nirschl die Einwürfe, welche die Neueren gegen die Echtheit der areopagitica erheben, zusammen. Der Leser möge mir bei der Schwere des gegen mich erhobenen Vorwurfs erlauben, dieselben hier folgen zu lassen. Meine weiteren Auseinandersetzungen werden sich daran anschließen. Diese Einwürfe finden sich alle mit Ausnahme des zweiten in meiner Schrift.

Die Einwürfe sind folgende:

a) Der (Pseudo)-Areopagite sagt nirgends, daß er ein Schüler des Paulus sei, d. i. seinen persönlichen mündlichen Unterricht genossen habe. Er nennt vielmehr einen gewissen Hierotheus seinen Lehrer, welchem, wie ihm selbst, „der selige Paulus eine gemeinsame Sonne gewesen sei“ (de div. nom. c. 7. §. 1.; c. 3. §. 2.), was wohl nur heißen soll, daß durch dessen Schriften beide, der Lehrer und der Schüler, mit „der Kenntnis der göttlichen Dinge erfüllt worden seien“. (Vgl. in den „areopagitica“ S. 118 u. d. folg.)

b) „Ueberdies beruft er sich für seine Lehre von der

Kindertaufe auf dasjenige, was die gottgestaltigen Lehrer durch alte Überlieferung belehrt (de eccl. hier. c. 7. n. 3.), auf ihn fortgepflanzt haben. Mithin gehören nicht einmal seine Lehrer geschweige er selbst der Apostolischen Zeit an, da ja diese schon durch die alte Überlieferung über die Erlaubtheit und Gültigkeit der Kindertaufe belehrt worden sind."

c) „Läßt sich nicht beweisen, daß mit den fraglichen Namen die betreffenden Apostel und Apostelschüler gemeint seien; ja, es ergiebt sich im Gegenteil aus den Schriften mit voller Sicherheit, daß z. B. Timotheus, dem sie gewidmet sind, unmöglich der Paulusschüler sein könne. Denn der Verfasser nennt ihn wiederholt seinen Mitpresbyter, sogar seinen Sohn und erteilt ihm Ermahnungen wie einem angehenden Schüler. So ermahnt er ihn einmal (de eccl. hier. c. 1. §. 1.): „Aber hüte Dich, das Allerheiligste auszuplaudern, sondern achte und ehre die Geheimnisse des verborgenen Gottes," und de div. nom. c. 1. §. 8. Dabei kennt dieser Timotheus gar nicht einmal den Sinn und die Gnadenkräfte der liturgischen Weihegebete und muß sie erst von Dionysius nach der heiligen Überlieferung kennen lernen. (Vgl. de eccl. hier. c. 7. nr. 3. §§. 3, 10, 11.) Das aber kann nimmermehr auf den berühmten Apostelschüler und Bischof von Ephesus passen, wenn auch Dionysius älter war." (Vgl in den „areopagitica" S. 270, 271, 162.)

d) „Ferner wird darin (de div. nom. c. 4. §. 12) die Stelle aus dem Briefe des Ignatius von Antiochien an die Christen in Rom (c. 7.): Meine Liebe ist gekreuzigt, citiert, also aus einem Briefe, der erst im Jahre 107 geschrieben wurde, wo Timotheus, der Paulusschüler, schon lange nicht mehr am Leben war. Und was den Polykarp betrifft, so paßt der belehrende Inhalt ebensowenig für den Johannesschüler; wozu noch kommt, daß der fragliche Brief in einer Florentiner Handschrift die Überschrift hat: An den Presbyter Polykarp, was den Hierarchen, den

Bischof Polykarp von Smyrna, unbedingt ausschließt." (Vgl. in den „areopagitica" S. 187.)

Der vorliegende Zweck verbietet mir, die hier erwähnten Einwürfe nochmals und noch eingehender zurückzuweisen; ich will nicht gegen Herrn Professor Nirschl polemisieren.

Der Kritiker in den „Laachener Stimmen" hat mir vorgeworfen, ich kännte die modernen Einwürfe gar nicht; und um dessentwillen führe ich das neueste moderne Werk an, welches dem Areopagiten die Werke abspricht. Diese Einwürfe habe ich alle insgesamt in meiner Abhandlung berücksichtigt und zwar ganz eigens und nicht „nebenhin".

Warum nun habe ich den Einwurf von der „alten Tradition" nicht erwähnt? Kannte ich ihn nicht? Das ist unmöglich. Hipler behandelt denselben bereits eingehend Seite 33 u. flg. Wenn ich also das Hiplersche Werk genau kenne, was, möchte ich sagen, beinahe aus jeder Seite meiner Arbeit hervorgeht; so muß ich auch diesen Einwurf aus dem ἀρχαῖος kennen.

Ich brauche mit dem Grunde, der mich bewogen hat, diesen Einwurf nicht zu behandeln, jetzt nicht mehr zurückzuhalten, da mir von seiten eines Kritikers solche Vorwürfe entgegengehalten werden. Ich überging diesen Einwurf aus Achtung für mein Publikum und aus Schonung für die Gegner, die sich in dieser ganzen Sache von einem modernen beinahe allgemeinen Vorurteile fortreißen lassen und dabei die nüchtern prüfende kalte Vernunft übersehen.

Dem Einwurfe fehlt **jede Voraussetzung.** Ich führe den Text des heiligen Dionysius an, den Nirschl nicht genau citiert; derselbe steht c. 7. §. 11. Möge der Leser urteilen:

„Daß aber auch die Kinder, die da wegen ihres Alters noch kein Verständnis haben können, der göttlichen Wiedergeburt und der göttlichen Gemeinschaft mit den hochheiligen Mysterien teilhaft werden, scheint, wie Du meinst, den Ungläubigen nicht mit Unrecht ein Gegenstand des Spottes

zu sein; daß nämlich die Hierarchen jemand lehren, der nicht hören kann und jenen die heiligen Überlieferungen mitteilen, die kein Verständnis dafür haben können. Und nicht weniger erscheint es lächerlich, daß andere für diese die Verzichtleistungen und die heiligen Bekenntnisse des Glaubens aussprechen. — Wir dürfen jedoch denen, welche in der heiligen Lehre irren, nicht unseren Unwillen zeigen; sondern wir müssen gewissenhaft auf ihre Belehrung hinarbeiten und mit Liebe vor ihnen Rechenschaft geben von unserem Glauben und ihre Schwierigkeiten lösen. Zudem müssen wir wohl gemäß der heiligen Vorschrift hinzufügen, wie alles Göttliche keineswegs mit unserer Vernunft in Vergleich gebracht werden darf, als ob wir es begreifen könnten; sondern daß vieles, von dem wir den Grund nicht wissen, solche Ursachen hat, die Gott geziemen, wenn sie auch uns nicht bekannt sind. Solche Ursachen kennen wir nicht; aber die über uns stehenden Chöre der Engel kennen sie. Und wieder andere Ursachen kennen selbst diese nicht; sondern sie sind nur der göttlichen Weisheit bekannt. Aber über diese Sache sprechen wir auch aus, was unsere gotterfüllten Lehrer von alter Überlieferung her empfangen und auf uns fortgepflanzt haben." Was haben sie nun durch alte Überlieferung empfangen? Daß die Kinder getauft werden sollen? Bewahre!

„Denn sie sagen, was auch wahr ist, daß die Kinder, wenn sie von Kindesbeinen an im heiligen Gesetze unterrichtet werden, von allem Irrtum frei zu einem heiligen Zustande der Seele kommen ohne jede Gefahr der Verunreinigung." (Vgl. Prov. 22, 6.; Eccli. 32, 10. u. ähnl.)

„Daran dachten also unsere gotterfüllten Lehrer (also das hatten sie durch alte Tradition empfangen) und deshalb gefiel es ihnen, in dieser heiligen Weise die Kinder zuzulassen. Die Eltern des dargebrachten Kindes also übergeben das Kind einem aus den Gläubigen, der nun die Pflicht hat, dasselbe im göttlichen Gesetze gut zu unterrichten; und seiner Sorge bleibt das Kind anvertraut,

wie wenn es unter dem Schutze des himmlischen Vaters wäre. Er, dieser Gläubige, ist der Bürge für das Heil des Kindes. Diesem also befiehlt der Hierarch, er möge versprechen, das Kind in der christlichen Heiligkeit zu erziehen und demgemäß die Verzichtleistungen und die Bekenntnisse des Glaubens aussprechen. Nicht nämlich, wie die Verleumder sagen, nimmt der Hierarch leichtsinnig einen für den anderen und macht ihn des Göttlichen teilhaft; und nicht sagt der Versprechende: Ich widersage und bekenne für meine Person anstatt dieses Kindes; sondern er behauptet und bekennt, daß das Kind widersage und bekenne; als ob er sagte: Ich bekenne und verspreche, daß ich diesem Kinde, sobald sein Alter es zulassen wird, durch meine Lehre den Weg zeigen und es bestimmen werde, daß es den Feinden seines Heiles entsage und die Versprechen, die es heute macht, einlöse. Darin liegt aber nichts Spottwürdiges, daß bereits das Kind der göttlichen Heilsanstalt einverleibt werde und daß es einen Hüter und Beschützer erhält, der feierlich verspricht, er werde es vor Gefahren bewahren. Der Hierarch also macht das Kind zum Teilnehmer an den heiligen Geheimnissen; damit es demgemäß erzogen werde und ein Leben führe, welches Gott den Herrn zum Endzwecke hat."

Die modernen Gegner der Echtheit treten den Einwurf breit: So hätte ein Apostelschüler gar nicht schreiben können, daß die Kindertaufe eine „alte Überlieferung sei"; „der Verfasser grenze selber möglichst scharf seine Zeit von der Apostelzeit ab;" „ἀρχαια müßte im gewöhnlichen Sprachgebrauche, nämlich für „alt" und nicht für „echt" genommen werden!" — — Und Dionysius sagt davon kein Wort, daß die Kindertaufe „alter Überlieferung" zufolge bestehe! Wenn doch die Gegner den Areopagiten zuvörderst lesen wollten; — ich muß dies wiederholen, was ich in meinen areopagitica gesagt habe: „Jeder, der die fraglichen Schriften gelesen und studiert hat, ist ein Verteidiger ihrer Echtheit geworden" —; daß doch die Gegner nicht bloß solche Stellen

der eine vom anderen abschreibe und dann seine sittliche Entrüstung darüber hinzufüge, wie jemand für die Echtheit sein könne! Wenn es hoch kommt, öffnen sie den betreffenden Band, sehen die Stelle nach, lesen in der Überschrift des Paragraphen, daß von der Kindertaufe die Rede ist; und ohne den ganzen Text gelesen zu haben, wird das Urteil gefällt.

Was sagt Dionysius, wie jeder sich überzeugen kann? Er verteidigt die Kindertaufe. Er legt auf die Frage des Timotheus dar, warum die Kinder zu taufen seien. Er sagt, es gäbe Gründe für die Geheimnisse, die uns zugänglich seien, tiefere Gründe, die den Engeln zugänglich seien und endlich Gründe, die Gott allein wisse.

Und darauf zeigt er, daß wir letzteres leicht als Thatsache annehmen können auf Grund dessen, was Gott geoffenbart und was demgemäß uns von alters her überliefert worden ist. „Der Jüngling wird seinen Weg wandeln: und wenn er auch alt geworden, wird er nicht davon ablassen." (Prov. 22. 6.) Mit solchen und ähnlichen Worten werden wir ermahnt, das Kind bereits „zu einem heiligen Wege zu geleiten, auf daß es ohne Irrtum das Verständnis der Wahrheit gewinne und von Unreinheit fern bleibe".

Danach, nach dieser „alten Tradition", also nach den Gründen, die Gott kennt und denen gemäß Er so und nicht anders geoffenbart hat, danach hätten die heiligen Vorsteher, unsere gotterfüllten Lehrer, — also die Apostel, da die Kindertaufe aus der Apostolischen Zeit kommt, — beschlossen, selbst das unverständige Kind bereits zur Teilnahme an den heiligen Mysterien zuzulassen und es in die Kirche aufzunehmen. Und Dionysius fügt dann andere Gründe hinzu, welche uns mehr zugänglich sind.

Wo ist da ein Wort davon, daß die Kindertaufe „alter Überlieferung" zufolge besteht? Das gerade Gegenteil davon steht da. „Die heiligen Lehrer" haben die Kindertaufe eingesetzt, damit sie den Winken folgen, welche die

„alte Überlieferung" bietet. Oder bestand nicht von alters her die Beschneidung? War dieselbe nicht von alters her die Pforte, selbst für achttägige Kinder, um zur Teilnahme an den Verheißungen zu gelangen, deren Träger das auserwählte Volk war? Wurde durch die Beschneidung nicht die Erbschuld getilgt, soweit es die Feindschaft mit Gott angeht?

Der Leser wird verstehen, warum ich diesen Einwurf in meinem Werke nicht berührte. Er bildet für jene, die sich darauf stützen, keine Ehre. Ich habe es oft genug in meinen Werken ausgesprochen, daß in den Fragen, die ich behandle, alles was jemanden verletzen kann und was zur Darlegung der Wahrheit nicht notwendig gehört, ich zu vermeiden bestrebt bin. Es rührt ja von diesem Bestreben auch her, daß ich selten gegnerische Autoren citiere, die noch leben. Ich will mich lieber dem Verdachte aussetzen, in der Litteratur der Jetztzeit nicht genügend belesen zu sein, als daß ich den Blick von der Darlegung der objektiven Wahrheit ablenke zu persönlichen Gefühlen.

Der Kritiker der „Laachener Stimmen" hat mich zur obigen Darlegung gezwungen. Anstatt mir positiv anzugeben, welche Schwierigkeiten ich übergangen, hat er in seiner Kritik, deren Einseitigkeit nur durch den anspruchsvollen Ton übertroffen wird, mir im allgemeinen den Vorwurf gemacht, ich kännte die entgegenstehenden Schwierigkeiten gar nicht. Ich mußte deshalb jene Schwierigkeit, die allein ich übergangen, nun berühren; wenn nicht die ganze Darlegung der „areopagitica" in den Augen derer leiden sollte, deren Geistesnahrung die Kritiken und Artikel der „Laachener Stimmen" sind.

Der Leser wird mir wohl auch glauben, wenn ich ihm versichere, daß mir, nachdem gerade diese Kritik veröffentlicht worden war, von verschiedensten Seiten Zuschriften zugekommen sind, „es sei für mich eine Ehre, in solcher Weise angegriffen worden zu sein." Die Männer, von

denen diese Zuschriften kamen, hatten allerdings mein Buch gelesen und kannten aus eigenen Studien die hier vorliegende Frage; zum Teil hatten sie auch bereits darüber geschrieben.

Möge Herr Professor Nirschl nun erlauben, daß ich an seine anderen Einwürfe nur einige kurze Bemerkungen knüpfe.

a) Auch vorausgesetzt, daß Dionysius sich nirgends einen Schüler Pauli nennt, so kann doch daraus kein Beweis abgeleitet werden, er sei es nicht gewesen. Oder folgt daraus, daß ein Autor in den Werken, die er schreibt, seinen Lehrer nicht nennt, er habe keinen gehabt? Sollte irgend welcher Beweis abgeleitet werden, so müßte Dionysius positiv sagen, er habe Paulus gar nicht gekannt, er sei kein Schüler Pauli.

b) Daß Dionysius den Timotheus „Mitpresbyter" nennt, ist kein Beweis dafür, daß Timotheus nicht Bischof gewesen sei. Oder war Xistus I. nicht Bischof von Rom, weil sein Diakon ihn anredet: „Wohin, heiliger Priester" (sacerdos sancte), „gehst Du ohne Deinen Diakon?" Wollen die Konzilsakten, die ja so häufig den Konzilsvätern den Namen „Priester" sacerdotes geben, damit ausdrücken, diese Väter seien keine Bischöfe gewesen? Meint die Kirche im Brevier in der vierten Antiphon der laudes an den Festtagen heiliger Bischöfe, wenn sie sagt: „Priester des Herrn, preiset Gott," nicht gerade vorzugsweise damit Bischöfe? Einen Priester, der nicht Bischof ist, Bischof nennen; das geht nicht an. Aber einen Bischof Priester nennen; das ist durchaus nicht unrichtig.

Dionysius nennt den Timotheus „Kind". Aber er nennt ihn auch (div. nom. c. 11. §. 6.): „Mann Gottes". Er nennt ihn auch (de eccl. hier. initio) „heiliger Mann Gottes" und „heiligster meiner heiligen Kinder". Nennt nicht zudem das Beichtkind — und wenn es ein Bischof oder gar der Papst wäre — den Beichtvater: „Mein Vater?" Spricht nicht der einfache Abt, der heilige Bernardus, zum

Papste Eugen III. wie ein Vater, wie ein Lehrer? „Es kommt eben beim Namen Vater, Kind darauf an," meint Thomas, „worin jemand den anderen erzieht und erzeugt." Dionysius war nun einer der ersten Philosophen jener Zeit; er war „Fürst des Areopags". Er konnte also wohl in Timotheus die philosophische Durchdringung des Geoffenbarten erzeugen, was wir theologische Wissenschaft nennen; und so konnte er danach mit Recht sich ihm gegenüber als „Vater" bezeichnen,

„Er ermahnt ihn!" Und warum nicht? Oder darf man einen Bischof nicht ermahnen? Sagt doch Paulus selber zu Timotheus: „Niemand soll Deine Jugend verachten"; und giebt ihm Ermahnungen, fest zu sein, keusch zu sein ꝛc., die man wohl gewöhnlich einem Bischofe nicht giebt! Wer aber kennt, zudem heutzutage, unter den Bischöfen und Gelehrten den tiefen Sinn der liturgischen Weihegebete: des **Supplices te rogamus** z. B., der Gebete zur Taufwasserweihe, des **Exultet etc.**? Wir würden alle demjenigen danken, uns alle um ihn scharen und ihn wie einen Vater ehren, so alt wir sind und so jung er wäre, der uns den eigentlichen Sinn, welcher diese erhabenen Gebete eingegeben hat, erklären wollte! Wer hat je gesagt, ein Bischof oder ein Papst müsse alles wissen; deshalb sei er Bischof und von keinem dürfte er Belehrung erhalten. „Das Heil des Regierenden ist, viel um Rat fragen," meint die heilige Schrift.

Die Stelle aus Ignatius bildet eine wirkliche Schwierigkeit; aber sie wird verschiedenartig und immer vollständig genügend erklärt. Einmal konnte der heilige Ignatius diese Worte aus derselben Quelle haben wie Dionysius. Es können Worte sein, die beide aus dem Munde Pauli gehört hatten. Dann konnten die Worte in einem Briefe stehen, den Ignatius früher an Dionysius geschrieben. Daß letzterer einen ausgebreiteten Briefwechsel hatte, geht aus seinen Werken hervor. Ferner konnte Dionysius selber, der

noch nach dem Tode des heiligen Ignatius lebte, diese Worte später in den Text hineinschreiben, nachdem er vom betreffenden Briefe an die Römer Kenntnis genommen hatte. Zudem konnte ein anderer die Stelle beim Abschreiben an den Rand gesetzt haben gleichsam als Kommentar zu den Textworten; und später gingen sie in den Text selber über. Dafür spricht, daß der Zusammenhang des Textes besser ist ohne diese Stelle als mit derselben. In jedem Falle ist diese Schwierigkeit kein genügender Grund, um die Echtheit zu bestreiten.

Die moderne negative Kritik thäte besser daran, nicht soviel zu sprechen von „exakter" Forschung, „Studium der Quellen", „wissenschaftlichem Ernst", den „heutigen Ergebnissen der theologischen Entwicklung" u. dgl. mehr; dafür aber die Quellen thatsächlich in die Hand zu nehmen. Hätte der Kritiker der „Laachener Stimmen" den wissenschaftlichen Geist in seiner Kritik der „areopagitica" wirklich gehabt, den er so oft im Munde führt; hätte er auch nur das Werk sorgfältig gelesen; so bin ich gar nicht im Zweifel, daß er im Anschlusse an so viele gelehrte Jesuitenväter — unter diesen auch solche, die noch leben — in den Bemühungen für die Echtheit keine „Sisyphusarbeit" erblickt haben würde. Vielleicht hätte er auch dem Urteile zugestimmt, welches die Kritik in der Zeitschrift „De Katholiek 1885" fällt: „Nach einer sehr aufmerksamen Lesung des Werkes vom Herrn Schneider haben wir uns die volle Überzeugung erworben von der Richtigkeit des Standpunktes, den er einnimmt und von der Gründlichkeit seiner Beweisführung."

Die ganze Kritik der „Laachener Stimmen" steht auf dem Niveau der Kajetan-Artikel und ähnlicher, welche dieselben „Stimmen" vor einiger Zeit brachten. Kajetan soll danach Molinist gewesen sein; — und der Verfasser hat die Werke des großen Kommentators der summa gar nicht gelesen. Jene Stelle, welche für die scientia media am gün-

stigsten ist, kennt er gar nicht; und andere Stellen, welche jeder Katholik, ob Molinist ob Thomist unterschreibt, führt er an wegen eines einzelnen den Molinisten günstig scheinenden Wortes. Der Verfasser dieser Artikel hat eben, nachdem Leo XIII. befohlen, Kajetan und Ferrariensis mit Thomas zusammen herauszugeben, einen Band Kajetans zufällig aufgeschlagen und alle Stellen zusammengerafft, worin etwa steht, daß der menschliche Wille seipsam determinat, was nämlich niemand in der Kirche leugnet.

Es können mich solche Kritiken, wie sie die „Lit. Rundschau" und die „Laachener Stimmen" brachten, nur in der Überzeugung stärken, daß die Sache der Leugner der Echtheit noch weit schlechter ist, wie man sie sich gewöhnlich vorstellt. Derartige Kritiken, die von der offenbar feindseligsten Seite ausgehen und die nichts in meiner Beweisführung zu kritisieren finden, als daß einmal aus offenbarem Versehen anstatt „im vierten Buche", „in vier Büchern" steht, dienen meinem Werke mehr zur Empfehlung wie alles Lob, was ihm gespendet werden kann. Von nun an kann die Sache der Verteidiger der Echtheit als gesichert betrachtet werden.

Wie jedoch Herr Funk einen äußeren Grund für seine verurteilende Kritik anführt, seinen Verdruß nämlich, die Frage vielleicht noch einmal prüfen zu müssen; so haben auch die „Laachener Stimmen" einen solchen äußeren Grund für den Unwert der „areopagitica", der ihr ganzes Verfahren in dieser Sache beleuchtet. Ihre Verurteilung gilt dem „Thomisten"; nicht dem „Verteidiger der areopagitica".

„Die Frage hätte nichts mit der Tradition zu schaffen, wie ich behauptete;" zum Wesen der Tradition gehöre gar nicht das „Vererben und Fortpflanzen"; sondern dies bestehe einfach in dem Aufbewahren des übernatürlichen Offenbarungsschatzes. Hiermit heben die „Laachener Stimmen" selber den wahren, einzigen Grund hervor, weshalb man dem Areopagiten seine Werke genommen hat. Der Areopagite ent-

hält zu präcis die Lehren, welche die Kirche noch heute vorträgt und welche sie den Irrtümern entgegenstellt. Dionysius kann nicht im Apostolischen Jahrhunderte gelebt haben, denn seine Dogmatik ist zu explicit. Der Kampf gegen Dionysius ist ein dogmatischer, kein geschichtlicher. Man verwirft das Wesen des katholischen Traditionsbegriffes oder verdunkelt dasselbe im höchsten Grade. Und weil damit der Inhalt der areopagitica nicht stimmt, weil dieser den wahren Traditionsbegriff voraussetzt; deshalb kämpft man gegen die Echtheit seiner Schriften. Der Vater der Glaubenswissenschaft ist untrennbar verbunden mit dem recht bestimmten Wesen der katholischen Tradition. Es wäre unrecht, an die Stelle Luthers, Calvins, die ja auch behaupten, vom heiligen Geist erleuchtet zu sein, einfach und ohne weiteres die Unfehlbarkeit des Papstes zu setzen und zu sagen, darin bestehe das Wesen des katholischen Traditionsprincips.

Darüber im Folgenden.

Vierzehntes Kapitel.

Die Unveränderlichkeit im Traditionsprincip.

Die Behauptung, das Wesen der Tradition bestehe nicht einerseits im „Fortpflanzen", „Vererben" oder im Empfangen unsererseits ist für die Tradition im allgemeinen und für jede Seite derselben falsch. Das Gegenteil ist der Schrift gemäß. Der Grund aller Gewißheit und aller Bestimmtheit in dem was wir glauben und was wir dem Glauben gemäß thun ist gerade die Überlieferung. Wenn wir gefragt werden, warum wir dies glauben und nicht jenes, so ist die Antwort: Weil es so von den Vätern, von den Aposteln, von Christo gelehrt und uns überliefert worden; nicht, weil sei es auch unter Leitung des heiligen Geistes die menschliche Privatvernunft den letzten bestimmenden Grund davon abgiebt.

Nicht die Thatsache etwa daß der heilige Geist in der Kirche zu jeder Zeit den Glaubensschatz bewahrt, indem er einzelnen Personen immer dieselbe übernatürliche Wahrheit eingiebt; nicht also die Privatoffenbarung und das Privaturteil ist die Grundlage der Glaubenswissenschaft. Vielmehr besteht diese Grundlage darin, daß das, was Gott einmal

offenbaren wollte, zugleich mit dessen Verständnisse unter dem Beistande des heiligen Geistes „von Geschlecht zu Geschlecht" fortgepflanzt, vererbt, überliefert wird.

Das zeigen wir im folgenden Paragraphen nach der allgemeinen Seite hin gemäß der Schrift, den Vätern, der Kirchenlehre und der Vernunft. Nachher werden wir darthun, in welche Weise speciell im Wesen der streng dogmatischen Tradition die Unveränderlichkeit begründet ist.

§. 1.

Das Wesen des Traditionsprincips im allgemeinen.

389. Die Zeugnisse der Schrift.

Die Schrift selber giebt von aller übernatürlichen Wahrheit, welche nicht ausdrücklich in ihr enthalten ist, als völlig hinreichenden Grund die Tradition an.

In Jeremias (c. 31.) heißt es: „Das ist das Testament, welches ich dem Hause Israel nach jenen Tagen geben werde; mein Gesetz will ich in ihr Inneres versenken und in ihre Herzen will ich es schreiben." Dazu bemerkt Hieronymus:[1]) „Die Glaubenswahrheiten, welche uns die Apostel überliefert haben, sind nicht mit Tinte und auf Papier geschrieben, sondern auf die lebendigen Tafeln unseres Herzens."

Nicht darauf vertröstet der Apostel Johannes im zweiten seiner Briefe die Gläubigen, daß sie für weitere Erkenntnis der heilige Geist in ihrem Inneren erleuchten werde, wenn sie nur die im Briefe enthaltenen Wahrheiten sich recht vergegenwärtigten; sondern auf seine mündliche Belehrung verweist er sie. „Mehreres noch hätte ich euch zu schreiben;

---

[1]) Ad Pammachium: Symbolum fidei nostrae ab apostolis traditum, non inscribitur in charta et atramento, sed in tabulis cordis carnalibus.

ich wollte aber nicht die betreffenden Mitteilungen vermittelst Papier und Tinte machen, sondern ich hoffe zu euch zu kommen und mündlich mich zu erklären." Ebenso im dritten Briefe.

Der heilige Paulus beruft sich an zahlreichen Stellen auf das von ihm „Überlieferte" und bezeichnet eben diese seine Überlieferung als die einzige Richtschnur für den Glauben und für die Handlungen der Gläubigen. „Ich lobe euch," schreibt er an die Korinther (I. Cor. 2.), „daß ihr in allem meiner gedenket und daß ihr meine Gebote, wie ich sie euch überliefert habe, beobachtet." Dies erklärt Basilius:[1]) „Ich bin der Meinung, es sei den Aposteln geschuldet, daß wir auch die Überlieferungen festhalten, die sie nicht aufgeschrieben haben; denn so sagt Paulus: „Ich lobe euch ꝛc." Und der heilige Epiphanius:[2]) „Der Überlieferung bedürfen wir ebenfalls, denn nicht alles kann aus der Schrift geschöpft werden. Deshalb haben die Apostel manches wohl aufgeschrieben, anderes aber vermittelst der Überlieferung hinterlassen; wie dies Paulus bestätigt." Im selben Sinne sagt der heilige Chrysostomus:[3]) „Also auch ohne es aufgeschrieben zu haben, hat er ihnen vieles überliefert und das zeigt er selber in vielen Stellen an."

Der Apostel selber verweist auch für die Zukunft auf mündliche Verfügungen: „Das übrige werde ich anordnen, wenn ich persönlich anwesend sein werde." Zu dieser Stelle schreibt Augustin:[4]) „Aus diesen Worten des Apostels er-

---

[1]) Lib. de spir. s. c. 29.

[2]) Haer. 61. Sed et traditione opus est: neque enim ex Scripturis peti possunt omnia. Idcirco alia scripto, traditione alia sanctissimi apostoli reliquerunt.

[3]) In I. Cor. hom. 26.

[4]) Epist. ad Januarium: Unde intelligi datur, quia multum erat, ut in Epistola totum illum agendi ordinem insinuaret, quem universa per orbem servat Ecclesia, ab ipso ordinatum esse quod nulla morum diversitate variatur.

kennen wir, daß es dem Apostel zu umständlich war, alle Riten (welche bei der Feier der heiligen Mysterien und beim Empfange der heiligen Kommunion beobachtet werden sollten) und die ganze Ordnung des Kultus, wie sie jetzt die gesamte Kirche festhält, im Briefe mitzuteilen, und daß dies also, soweit es überall dasselbe ist und nicht hie und da einzelne verschiedene Gebräuche eingeführt werden, vom Apostel mündlich festgestellt ward." (Vgl. dazu: Dionysius **de eccl. hier.**, wo die Art und Weise der Feier der heiligen Geheimnisse als allgemein feststehend vorausgesetzt und die Erklärung dafür gegeben wird.)

Der Apostel selber hatte die Wahrheiten, die er überlieferte, wieder vermittelst der Überlieferung: „Denn ich habe es vom Herrn empfangen, was ich euch überliefert habe," sagt er den Korinthern (I. Cor. 11.); und an dieselben im zweiten Briefe (c. 11.): „Wir haben sowohl die Brüder als auch die Apostel aufgenommen wie den Herrn Jesum Christum; was aber andere in ihrem Namen Falsches geschrieben haben, die da dessen unkundig sind was die Apostel lehren und urteilen, das weisen wir zurück; denn solches ist uns nicht überliefert worden."

So kann er dann, gestützt auf die Überlieferung, welche er selber von Christo dem Herrn hat, ohne weiteren anderen Grund den Gläubigen befehlen: „Stehet fest und haltet euch an die Überlieferungen, welche ihr von uns erhalten habt sei es vermittelst eines Briefes oder durch das lebendige Wort;" — und ebenso kann er den Timotheus ermahnen (II. **ad Tim.** c. 2.): „Was Du von mir in Anwesenheit vieler Zeugen gehört hast, das empfehle zuverlässigen Menschen, die da geeignet sein werden, auch andere zu belehren."

Nicht also rein das Aufbewahren der geoffenbarten Wahrheit macht das Wesen der Tradition aus, es schließt dies vielmehr an und für sich gar keine Tradition in sich; sondern das Aufbewahren dieser Wahrheit im und vermit-

telst des „Vererbens", „Fortpflanzens", und Empfangens, das ist das innerste und unterscheidende Wesensmerkmal der katholischen Tradition. Wenn der Apostel den Philippensern schreibt: „Daran also mögen wir alle denken, die wir zu den Vollkommenen gehören; und sollte jemand anders denken, so wird euch Gott auch dies offenbaren;" so drückt er damit seinen festen Glauben aus, Gott werde dem von ihm, dem Apostel, Überlieferten seinen Beistand leihen, auf daß daran alle, weil es ihnen überliefert worden, festhalten und auch eintretenden Falles eben daran, an dieser Regel, wie er es im nächstfolgenden Verse nennt, erkennen, wer nicht der Wahrheit treu bleibt. „Und daß wir unter derselben Regel bleiben;" sagt er gleich darauf; natürlich unter jener, die er selbst als unfehlbar gewiß bezeichnet mit den Worten: „Und wenn ein Engel vom Himmel ein anderes Evangelium predigte, als euch von mir verkündet worden (nicht geschrieben) ist." „Dieselbe Regel" also, von der er spricht, ist keine andere als die Überlieferung, die er selber vom Herrn empfangen und die er anderen als Richtschnur giebt und deren Schutz Gott selber übernimmt.

„Es genügt, daß etwas als Überliefertes dargethan ist, um es für übernatürliche Wahrheit halten zu müssen;" sagt Chrysostomus. **Traditio est, nihil quaeras amplius.** „Es genügt, daß etwas als nicht Überliefertes dargethan ist und als in den Schriften der Väter nicht enthalten, um es als unkatholisch zu verwerfen;" sagt Vincentius von Lerin.

„Was bedeutet das," so sind seine Worte, „niedergelegt sein?" (**I. Tim. 6. depositum custodi**). Das bedeutet, daß es dir anvertraut ist und nicht von dir erfunden; daß du es empfangen hast und nicht ausgedacht; daß es Lehre ist und nicht Frucht deines Geistes; kein Privaturteil, sondern zum Besten aller überliefert; etwas zu dir Gebrachtes, nicht von dir Ausgehendes. Urheber bist du in keiner Weise,

sondern Wächter; nicht Lehrer, sondern Schüler; du gehst nicht voran, du folgst."[1])

390. Die Zeugnisse der Schrift und Dionysius.

Denselben Sinn erläutern noch eingehender die ältesten Väter in folgenden Stellen. An der Spitze steht Dionysius, der Areopagite, der scharf und bestimmt wie immer das Wesentliche in der übernatürlichen Wissenschaft hervorhebt und somit ihren substantiellen Unterschied von aller anderen Wissenschaft angiebt.[2]) „Das muß jedoch ganz besonders bemerkt werden, wie sowohl jene (die der Engel) als auch die jetzt von uns zu verkündende heilige Rangordnung (Hierarchie) in einer einzigen und zwar immer in ein und derselben Kraft bei jeder heiligen Verrichtung handelt, so daß der Vorsteher der heiligen Rangordnung selber sowie es sein Stand, seine Würde und seine Rangstufe mit sich bringt, vollendet sei gemäß den göttlichen Dingen und mit Gott eins geworden sei (divinae consors naturae) und dann jene daran teilnehmen lasse, die unter ihm stehen, einen jeden nach seiner Würde, an der heiligen Erhebung zu Gott

---

[1]) Common. cap. 27.: Quid est depositum? Id est, quod tibi creditum est, non quod a te inventum; quod accepisti, non quod excogitasti; rem non ingenii, sed doctrinae; non usurpationis privatae, sed publicae traditionis; rem ad te perductam, non a te prolatam; in quo non autor debes esse, sed custos; non institutor, sed sectator; non ducens, sed sequens.

[2]) De eccl. hier. cap. I. §. 2. *Εἰπεῖν ἀναγκαῖον, ὡς ἐκείνη τε καὶ πᾶσα ἡ νῦν ὑμνουμένη παρ' ἡμῶν Ἱεραρχία μίαν ἔχει καὶ τὴν αὐτὴν διὰ πάσης τῆς ἱεραρχικῆς πραγματείας τὴν δύναμιν, αὐτόν τε τὸν Ἱεράρχην ὡς ἡ κατ' αὐτὸν οὐσία καὶ ἀναλογία καὶ τάξις ἔχει τελεσθῆναι κατὰ τὰ θεῖα καὶ θεωθῆναι καὶ τοῖς ὑποβεβηκόσι μεταδοῆναι, κατ' ἀξίαν ἑκάστῳ, τῆς ἐγγινομένης αὐτῷ θεόθεν ἱερᾶς θεώσεως· τοὺς τὲ ὑποβεβηκότας ἕπεσθαι μὲν τοῖς κρείττοσιν, ἀνατείνειν δὲ τοὺς ἥττους ἐπὶ τὰ πρόσω· τοὺς δὲ καὶ προϊέναι, καὶ ὡς δυνατὸν ἑτέροις ἡγεῖσθαι, καὶ διὰ ταύτης τῆς ἐνθέου καὶ ἱεραρχικῆς ἁρμονίας τοῦ ὄντως ὄντος καλοῦ καὶ σοφοῦ καὶ ἀγαθοῦ μετέχειν ἕκαστον ὅσῃ δύναμις.*

nämlich, mit welcher er selbst begnadigt worden ist in seinem Innern. Die Untergebenen sollen somit folgen den Höheren, so aber, daß sie wieder die unter ihnen Stehenden nach oben leiten. Diese letzteren sollen dann ihrerseits wieder die Niedrigeren führen, soviel sie können, und so soll jeder je nach seinem Maße vermittelst dieser in Gott geleiteten harmonischen Ordnung möglichsten Anteil haben am wesentlich schönen und weisen und guten Sein."

„In einer einzigen und in ein und derselben Kraft wirkt die ganze heilige Rangordnung;" das ist der auf das übernatürliche Gebiet, auf das Gebiet der Heiligung wörtlich angewandte Satz des heiligen Thomas: **„in quantum in creatura manet virtus primae causae."** Die Kreatur ist und wirkt einzig und allein kraft der ihr innewohnenden Macht der ersten Ursache und nur so weit diese reicht. Da ist von einer der Kreatur eigenmächtig entspringenden „Modifikation" der Einwirkung Gottes, von einer irgendwie Gott gegenüberstehenden oder von demselben nicht verursachten „freien Selbstbestimmung" nicht die Rede.

Nur eine einzige Kraft wirkt in der Heiligung des Menschen und alles, was sonst wirkt, kommt da her, daß es ihm erlaubt ist, an dieser Kraft teilzunehmen. Letztere muß daher von sich aus vollständig frei wirken; denn es steht ihr eben keine andere gegenüber, unter deren Einfluß sie litte; sie ist nur sie selbst. Sie allein kann bestimmend sein; rein bestimmbar vor ihr ist alles übrige.

Der „ἱεράρχης" wird von ihr nach oben gezogen; und in welchem Grade ihm die Kraft Gottes zu teil wird, in demselben wird er vollendet κατὰ τὰ θεῖα, er wird gottähnlich. Er kann dann mitteilen den Niedrigen und somit auch in dieser Weise, nämlich dadurch daß er mitteilet, seine Gottähnlichkeit bethätigen. Jener aber, dem er sie mitteilt, wird sie nicht in solch hohem Grade erhalten, wie der erste sie hat; aber immer so, daß auch er wieder den Tieferen mitteilen und dieselben demgemäß nach oben führen kann.

Da aber jeder nur insoweit Heiligmäßiges wirken kann, als diese eine „Kraft" ihm mitgeteilt ist, so steht von seiten des Niedrigeren immer reines Empfangen, Leiden, Bestimmtwerden dem Geben, Thätig sein, Bestimmen von seiten des Höheren gegenüber; und der höchsten „Kraft" selber entspricht im ganzen Bereiche des Geschöpflichen nur Bestimmbarkeit, nur Empfangen, nur Leiden. „Göttliches zu leiden," ist in jedem Falle die höchste Stufe im Geschöpflichen, wie der Areopagite mit Recht sagt; und dieses reine Leiden ist die Quelle alles Wirkens in einem Geschöpfe mit Rücksicht auf das andere.

Die Kreaturen stehen sich in dem Sinne gegenüber, weil der einen mehr von dieser Kraft mitgeteilt worden als der anderen; und so entsteht die Harmonie im gegenseitigen Wirken und Leiden der Geschöpfe innerhalb des Ganzen. Daß der eine höher steht als der andere, davon ist Gott die wirkende Ursache; und daß der höher Stehende dem tiefer Stehenden überliefert von dem, was er hat, dazu befähigt und bethätigt ihn eben nur wieder diese einzige Kraft, die da nirgends etwas findet, wovon sie unabhängig von ihr selber „modifiziert" oder gehindert würde.

Hier liegt die breite Grundlage der katholischen Tradition. Die Kirchenlehrer und Väter haben uns überliefert; den Kirchenlehrern und Vätern die Apostel; den Aposteln die „eine Kraft" Christi und des Vaters. Und in jeder einzelnen Zeit wieder steigt diese „Kraft" vom Haupte als dem ἱεράρχης gemäß der bestehenden Stufenfolge in die Glieder. Vom Höheren wird das Übernatürliche dem Niedrigeren überliefert. Der eine formale Grund also, weshalb die übernatürliche Wahrheit als solche besteht, ist eben nur der, daß sie überliefert, d. h. gelehrt worden ist. Den ersten inneren Grund derselben, also weshalb sie gerade so sich geltend macht und nicht anders, kann kein Geschöpf von Natur aus erfassen oder sich darauf positiv vorbereiten. Denn dieser Grund kann, weil er der Grund von allem ist und in allem

die Kraft zu wirken verleiht, nicht von einem Teile des Ganzen, sondern nur von sich selber aus selbständig erfaßt werden; ist er es doch, der allein es regelt, in welcher Weise anderes Sein ihm ähnlich wird.

Die Grundlage der Tradition und demgemäß der ganzen sichtbaren Heilsanstalt ist eine einfache Folge des Thomismus. Nur Empfangen, nur Bestimmtwerden, nur Möglichsein besteht auf seiten der Kreatur; und nicht die mindeste Möglichkeit ist da vorhanden, das absolut freie Wirken der reinen Thatsächlichkeit zu „modifizieren". Dionysius ist kein „mystischer" Autor, wie man ihn mit Vorliebe zu nennen pflegt, um sich über ihn hinwegsetzen zu können; er ist in allererster Linie ein dogmatischer Autor und der Eckstein der Glaubensforschung, der da zuerst die Anwendung der höchsten philosophischen Grundsätze auf die geoffenbarten Glaubensprincipien mit fester Hand gemacht hat.

Sehen wir, wie der Areopagite weiter bestimmt. Des Wortes und der Schrift bedienen sich die Lehrer der göttlichen Weisheit und Vollkommenheit, um das, woran sie selbst Anteil haben, den anderen „zum Besten aller" (*ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ θεώσει πάντων*) zu überliefern.

„Die wesentliche Stütze und innewohnende Lebenskraft unserer heiligen Rangordnung[1]) (im Unterschiede von

---

[1]) L. c. §. 4. *Οὐσία γὰρ τῆς καθ' ἡμᾶς Ἱεραρχίας ἐστὶ τὰ θεοπαράδοτα Λόγια.* (Oracula übersetzt Corderius; dieses Wort allein weist bereits auf die erste christliche Zeit; später wurde es in diesem Sinne gar nicht mehr gebraucht.) *Σεπτότατα δὲ Λόγια ταῦτά φαμεν, ὅσα πρὸς τῶν ἐνθέων ἡμῶν Ἱεροτελέστων ἐν ἁγιογράφοις ἡμῖν καὶ θεολογικαῖς δεδώρηται Δέλτοις· καὶ μὴν ὅσα πρὸς τῶν αὐτῶν ἱερῶν ἀνδρῶν ἀϋλοτέρᾳ μυήσει καί γείτονί πως ἤδη τῆς οὐρανίας Ἱεραρχίας, ἐκ νοὸς εἰς νοῦν, διὰ μέσου λόγου, σωματικοῦ μὲν ἀϋλωτέρου δὲ ὅμως, γραφῆς ἐκτὸς οἱ καθηγεμόνες ἡμῶν ἐμυήθησαν. Οὐδὲ ταῦτα τῶν ἐνθέων Ἱεραρχῶν, εἰς τὸ τῆς ἱερουργίας κοινὸν ἀπαρακαλύπτοις νοήσεσιν· ἀλλ' ἐν συμβόλοις ἱεροῖς παραδεδωκότων ἔστι γὰρ οὐ πᾶς ἱερὸς, οὐδὲ πάντων, ὡς τὰ Λόγια φησὶν, ἡ γνῶσις.*

der der Geister) sind die von Gott ausgehenden und vermittelst göttlicher Einwirkung von Geschlecht zu Geschlecht überlieferten Offenbarungen. Und zwar müssen am meisten jene Offenbarungen nach unserer Meinung verehrt werden, welche von unseren heiligen Lehrern, durch die der heilige Geist gesprochen, uns in den ebenso vom heiligen Geiste eingegebenen wie zu Gott führenden und von Gott handelnden (theologischen) heiligen Schriften überliefert worden sind; und auch jene Offenbarungen müssen wir hochhalten, in welche von eben denselben heiligen Männern auf eine feinere Art und Weise, die da nicht so weit absteht von der in der himmlischen heiligen Rangordnung üblichen, vom Geiste zum Geiste, nämlich vermittelst des Wortes, das wohl körperlich ist, aber doch gewissermaßen zugleich vom Stoffe entfernt, ohne Schrift, unsere Führer eingeführt worden sind. Und zwar haben sie diese Lehren in gewissen Symbolen verhüllt überliefert zum allgemeinen Besten derer, die innerhalb der heiligen Rangordnung wirken; denn nicht ein jeder ist Priester und nicht alle haben, wie die Offenbarungen sagen, Wissenschaft."

Hat mit diesen Worten der Areopagite gleichsam die Materialursache der heiligen Überlieferung specificiert: die heilige Offenbarung (*Λόγια*) oder die theologischen Schriften und das mündliche Wort: so geht er im folgenden dazu über, auf die Formularursache von seiten des Menschen, auf das Verständnis nämlich, hinzuweisen.

„Deshalb haben nun auch die ersten Führer unserer heiligen Rangordnung,[1]) die da selber seitens der überwelt-

---

[1]) *Ἀναγκαίως οὖν οἱ πρῶτοι τῆς καθ' ἡμᾶς Ἱεραρχίας καθηγεμόνες, ἐκ τῆς ὑπερουσίου Θεαρχίας, αὐτοί τε ἀναπληθέντες τοῦ ἱεροῦ δώρου, καὶ εἰς τὸ ἑξῆς αὐτὸ προαγαγεῖν ὑπὸ τῆς Θεαρχικῆς ἀγαθότητος ἀπεσταλμένοι, καὶ αὐτοὶ δέ ἀφθόνως ἐρῶντες ὡς Θεῖοι, τῆς τῶν μετ' αὐτοὺς ἀναγωγῆς καὶ θεώσεως, αἰσθηταῖς εἰκόσι τὰ ὑπερουράνια, καὶ ποικιλίᾳ καὶ πλήθει τὸ συνεπτυγμένον, καὶ ἐν ἀνθρωπίνοις τε τὰ θεῖα, καὶ ἐνύλοις τὰ ἄϋλα, καὶ τοῖς καθ' ἡμᾶς τὰ ὑπερ-*

lichen Gottesmacht mit dem heiligen Geschenke angefüllt zu dem Zwecke von der gottgewaltigen Güte gesandt waren, daß sie es auf die Nachwelt hinleiten sollten, zumal sie auch für sich als mit Gott verbundene und in Gott wirkende Männer in brennender Liebe danach begehrten, daß die nach ihnen Lebenden zu Gott hinaufgeführt und in Gott befestigt würden, sie haben unter sichtbaren Zeichen das Überhimmlische offenbar gemacht; das in sich Eine durch Vieles und Verschiedenes, das Göttliche in einer der menschlichen Natur entsprechenden Weise, das Stofflose mit stofflicher Vermittlung, das Überwesentliche uns angemessen in aufgeschriebenem und nicht aufgeschriebenem Unterrichte gemäß heiligen Gesetzen uns überliefert: nicht allein wegen der Uneingeweihten (Ungläubigen), denen es nicht einmal gestattet ist, die heiligen Zeichen zu berühren, sondern weil unsere heilige Rangordnung auf sinnliche Zeichen angewiesen ist. Denn, wie ich schon sagte, muß sie eben dem Wesen unserer Natur entsprechen und steigt deshalb aus dem sinnlich Wahrnehmbaren zum rein Vernünftigen vermittelst einer

---

οἱόσια, ταῖς ἐγγράφοις τε αὐτῶν καὶ ἀγράφοις μυήσεσι κατὰ τοὺς ἱερουὺς ἡμῖν ἔδωσαν θεσμούς· οὐ τῶν ἀνιέρων ἕνεκα μόνον, οἷς οὐδὲ τῶν συμβόλων ἅπτεσθαι θεμιτὸν, ἀλλ' ὅτι καὶ συμβολική τίς ἐστιν, ὅπερ ἔφην, ἀναλόγως ἡμῖν αὐτοῖς ἡ καθ' ἡμᾶς ἱεραρχία δεομένη τῶν αἰσθητῶν εἰς τὴν ἐξ αὐτῶν ἐπὶ τὰ νοητὰ θειοτέραν ἡμῶν ἀναγωγήν. Ἀνακεκαλυμμένοι δὲ ὅμως εἰσὶν οἱ τῶν συμβόλων λόγοι τοῖς θείοις Ἱεροτελεσταῖς, οὓς οὐ θεμιτὸν ἐξάγειν εἰς τοὺς ἔτι τελειουμένους, εἰδότας ὡς οἱ τῶν ἱερῶν θεοπαραδότως νομοθέται, ταῖς τῶν διακόσμων εὐσταθέσι καὶ ἀσυμφύρτοις τάξεσι, καὶ ταῖς τοῦ ἑκάστῳ κατ' ἀξίαν προσήκοντος ἀναλόγοις καὶ ἱεραῖς ἀπονεμήσεσι τὴν Ἱεραρχίαν διετάξαντο. Διὸ καὶ ταῖς σαῖς ἱεραῖς ὁμολογίαις πεισθεὶς (ἀναμνῆσαι γὰρ αὐτῶν εὐαγὲς) ὡς ἁπάσης μὲν ὑπερκειμένης ἱεραρχικῆς ἱερολογίας, οὐ μεταδώσεις ἑτέρῳ, παρὰ τοὺς ὁμοταγεῖς σοι θεοειδεῖς ἱεροτελεστάς αὐτούς τε πείσεις ὁμολογῆσαι κατὰ θεσμὸν ἱεραρχικὸν, καθαρῶν μὲν καθαρῶς ἐφάπτεσθαι, κοινωνεῖν δὲ μόνοις τῶν θεουργικῶν τοῖς θείοις, καὶ τῶν τελείων τελειωτικοῖς, ἁγίοις τε τῶν παναγεστάτων· ἄλλων τε ἱεραρχικῶν σοι καὶ τούτου μεταδέδωκα τοῦ ἐνθέου δώρου,

von Gott ausgehenden Erhebung empor. Den heiligen mit Gott beschätigten Vorstehern und Vollendern ist die Bedeutung der sichtbaren Zeichen enthüllt; und sie sollen dieselben nicht aufs Gratewohl, sondern als Gesetzgeber, wie es jeder Stufe zukommt, mitteilen und die Niedrigeren zu höherem Range ordnungsmäßig erheben. Auch du sollst nicht nach Belieben die heilige Gewalt verleihen, sondern nur solchen Priestern die gottähnlich geworden sind, und diese wieder sollen dann nach dem hierarchischen Gesetze das Heilige immer heilig behandeln (berühren); nur aber den dazu hinlänglich Vorbereiteten die Regeln der vollendeten Gottähnlichkeit mitteilen und so am Heiligsten nur die Heiligen teilnehmen lassen."

Da steht so recht die heilige Überlieferung als das Lebenselement der ganzen Heilsordnung da. Die „ersten Führer", also die Apostel, empfangen von Gott; jedoch nicht für sich, sondern (εἰς τὸ ἑξῆς) für die ganze Nachwelt. Sie empfangen so, daß sie auch die brennende Liebe für das Heil aller anderen haben und so aus freien Stücken, kraft der ihnen mitgeteilten Gnade, für die Verbreitung des Heiligen arbeiten. Das Verständnis ihrer Worte sowie aller sinnlich wahrnehmbaren Zeichen (λόγοι τῶν συμβόλων) wird immer in der Kirche Gottes bleiben. Nicht einen toten Buchstaben, ein lebloses Wort, ein leeres Zeichen werden sie hinterlassen, an welches jeder seine Erklärung knüpfen oder dessen Sinn die späteren Zeiten immer mehr vertiefen sollen. Vielmehr wird die Bedeutung aller dieser Zeichen mitgeteilt und gemäß dieser Mitteilung sollen dann die „Vollender", die Bischöfe, die anderen je nach deren Stufe (ἀξία) unterrichten. Man erinnert sich da so recht der act. apostolor. cap. 20.: Paulus berief die Vorsteher der Kirche zu sich und belehrte sie; — und ebenso seiner Mahnung an Timotheus, er solle geeignete Leute auswählen und im Heiligen ausbilden, damit diese dann passend seien, auch andere zu belehren. Alle aber bilden ein Ganzes; ὅμως

wiederholt Dionysius oft, wenn er davon spricht, wie dies alles nach den von Gott kommenden Gesetzen geschehen soll. Es muß also eine höchste sichtbare Lehrautorität da sein, die an der Spitze der gesamten Heilsordnung steht. Denn alles beruht auf „Mitteilen", auf „Überliefern" und zwar nicht unmittelbar für jeden von seiten Gottes, sondern „vermittelst der Vorsteher" und zwar durch das Wort. Es muß somit eine sichtbare Autorität bestehen, die da vom heiligen Geiste erleuchtet für alle, „zum besten aller", das in der Kirche vorhandene überlieferte richtige Verständnis zu unterscheiden weiß vom falschen; welche also die heiligen Schriften als die „theologischen" Werke und die „mündliche Predigt" d. h. die bestimmbaren oder auszulegenden subjektiven Elemente der Tradition kraft der von Gott kommenden und in Gott wirksamen Gewalt als Regel und Form für unsere Heiligung zu bestimmen resp. als formell bestimmend vorzulegen weiß.

Der Inhalt der Tradition zwar ist ein „in sich einheitlicher" (*συνεπτυγμένον*), „ein alles dem Wesen nach in sich zusammenfassender;" aber das Verständnis davon geschieht in „verschiedenen, zahlreichen Glaubensartikeln," die sich mit der Zeit immer mehr vervielfältigen (*ποικιλίᾳ καὶ πλήθει*).

Es ist in diesen Erklärungen alles vorgesehen, wie dies später bei den Erörterungen im einzelnen noch des weiteren erläutert werden wird. Wie Dionysius es meint, daß das Verständnis des „Heiligen", „Göttlichen", „Überlieferten" an *σύμβολα*, nämlich an die verschiedensten sinnlich wahrnehmbaren Zeichen, nicht bloß an das einzige Zeichen der gesprochenen oder geschriebenen Worte sich anlehnen soll; das können wir so recht an den uralten Formeln und Gebeten lernen, von denen ein großer Teil jedenfalls aus der Apostolischen Zeit stammt. Wir erinnern nur an das Exultet des Karsamstags, die Gebete bei der Palmenweihe, die Formel für die Weihe des Taufwassers, des Weihwassers, des Salzes bei der Taufe u. s. w., in denen die tiefsten Heilswahrheiten ausgedrückt sind

Es ist eine wahre Freude für das katholische Herz, an der Quelle seiner Glaubenswissenschaft zu trinken. Wie da in allen diesen herrlichen Stellen immer Gott, Gottes Kraft, Gottes überwesentliche Liebe durchscheint, als ob der Verfasser nur überall die Herrlichkeit seines Gottes zeigen wollte; ἔνθεος, θεοπαράδοτος, θεουργικά, so kehrt das Eine Heilige in der verschiedensten Weise wieder. Der Niedrigere gehorcht nicht dem höher Gestellten in der Kirche Gottes, wie ein Mensch dem Menschen. Er gehorcht vielmehr Gottes Kraft und zwar gehorcht er in und vermittelst dieser Kraft. Daß der eine empfängt, der andere giebt; der eine leidet, der andere wirkt; im einen der andere enthalten ist und in allem der eine; alles das geschieht in der Kraft Gottes, kommt von der Kraft Gottes und führt wieder zu Gott.

Wer denkt da nicht an das Wort Pauli: „Knecht; gehorche deinem Herrn, als ob er Christus der Herr selber wäre;" oder an das Wort des Psalmisten: „Ich habe es vorgezogen, im Hause Gottes einen verächtlichen Platz einzunehmen; als zu wohnen im Hause der Sünder." Kind der heiligen Kirche! Im Hause Gottes erscheint überall, leitet überall die Kraft Gottes; und diese Kraft kann gar nicht anders als vermittelst der Geheimnisse zu Gott führen, zum Heim alles Seins und aller Wahrheit, zur Quelle und Fülle aller Herrlichkeit, wie der Sonnenstrahl zur Sonne. Da ist wirklich Wahrheit das Wort des Psalmisten: „Alle Enden der Erde," die niedrigsten und höchsten unter den Geschöpfen, „werden sehen das Heil Gottes."

Der Papst lehrt die Gläubigen als endgültiger Richter über das Verständnis der geoffenbarten Wahrheit; aber er lehrt kraft der göttlichen Macht. Der Gläubige hört auf ihn; und er hört ebenso kraft der göttlichen Macht. Die Priester verwalten die Sakramente; aber nur weil Gott es so wollte. Die Laien empfangen sie mit demütiger Unterwürfigkeit; wieder weil Gott ihnen die Kraft dazu giebt. „Sie bleibt ein und dieselbe, immer die einzige,"

sagt Dionysius, „diese Kraft, aber in mannigfaltigster Vielheit glänzt sie in der Mitteilung an die Geschöpfe."

Solche Stellen konnte nur ein Mann wie Dionysius schreiben, der da aus dem Feuerherzen Pauli die Liebe Gottes geschöpft und zugleich die irdische Weisheit im höchsten Grade in sich zusammenfaßte. Erleuchtet kann von solchen Worten der Geist wohl werden. Ihren Sinn vertiefen, weiter entwickeln, fortführen, das kann er nicht. Der Eckstein der wissenschaftlichen Tradition hat die Grundlage zum Begriffe und dem Wesen derselben so tief gelegt, daß wir nur Mühe haben, sie in etwa auseinanderzusetzen. Durchdringende Klarheit des Verstandes vereint sich da mit flammender, reinster Herzensliebe; wie dies in so hohem Grade wohl nie mehr geschah.

Anmerkung. Wir wollen auch die Meinung jener berücksichtigen, welche oben (eccle. hier. c. 1. §. 4.) unter den „ἁγιογράφοις" die heilige Schrift, unter den „θεολογικαῖς" theologische eigene Schriften verstehen möchten; wiewohl unter beiden Ausdrücken eigentlich nur zwei Seiten der heiligen Schrift selber, nämlich ihre wirkende Ursache und ihr Gegenstand oder ihr Zweck verstanden werden; „ἁγιογράφοις" geht auf den heiligen Geist als die wirkende Ursache; „θεολογικαῖς auf den Gegenstand und den Zweck: das Göttliche.

Selbst aber nach der eben erwähnten Meinung darf man sich nicht daran stoßen, daß der Areopagite bereits von „theologischen Schriften" spricht. Die Katholiken im Apostolischen Jahrhundert waren eben nicht bloß Arme und Idioten, wie das so im Herzen mancher meinen möchte. Dionysius selber erwähnt die Schriften des heiligen Hierotheus, seines Lehrers, „der alles weit tiefer durchdrang, weit schöner schrieb wie er selber, den er (Dionysius) nur höchstens dem Verständnisse anderer näher bringen, aber durchaus nicht in der theologischen Spekulation oder in der Liebe zu Gott erreichen kann." (So spricht die echt katholische Tradition, die da bekennt, nur empfangen zu können, natür-

lich von einem, der mehr hat; für die als einziger Grund der Wahrheit des Übernatürlichen nur die von Gott stammende Überlieferung besteht). Er erwähnt ferner Schriften des Philosophen Klemens. Paulus selber erzählt so oft von Angriffen gegen seine Lehren; sollen dieselben von seiten anderer Gelehrter unerwidert geblieben sein! Ist es ausgeschlossen, daß die Christen nicht die Erklärungen des heiligen Paulus, auf welche dieser so oft sei es als bereits geschehene sei es als noch beabsichtigte hinweist, aufgezeichnet und vielleicht auch dem Apostel zur Approbation vorgelegt haben; wie z. B. jene, wie Augustin oben andeutete, über die Riten der heiligen Mysterien? Die Welt war damals wie heute; das Apostolische Jahrhundert war kein Zeitalter der Roheit und Barbarei.

Sehen wir, wie die übrigen Väter dem Areopagiten folgen. Seine Ausdrucksweise ist ja bis heute in der Theologie üblich; mag dieselbe von ihm selber herrühren oder mag sie ihm Paulus gelehrt haben. Die Theologie hat ihre termini technici größtenteils aus den Werken des Areopagiten. Die Stütze für sie oder, wie oben Dionysius sagte, ihr Wesen, οὐσία, insoweit sie als Wissenschaft angesehen wird, ist eben die Überlieferung.

391. Andere Väter.

Die übrigen Väter wiederholen und teilweise beziehen sie sich in gar nicht zu verkennender Weise auf die Erklärungen und die Gründe des Areopagiten, ohne daß auch nur einer unter ihnen in demselben Grade eingehend und erschöpfend dieselben ausdrückte.

Der heilige Ignatius hatte offenbar ganz dieselbe Lehre aus dem Munde der Apostel gehört. „Als er," so schreibt Eusebius (hist. eccl. lib. 3. cap. 6.), „unter strenger Bewachung der Soldaten durch Asien geführt wurde, gelang es ihm nichtsdestoweniger in den einzelnen Städten, die er besuchte, die Kirchen mit seinen Ermahnungen zu befestigen

und zu erbauen. Er warnte sie zuvörderst, daß sie nicht auf die Irrlehrer hörten, die damals zahlreiche Anhänger zu gewinnen begannen; und er ermahnte sie, sie möchten nur recht festhalten an den Überlieferungen der Apostel, die er dann auch, damit sie um so gewisser auf die Nachwelt kämen (εἰς τὸ ἑξῆς, sagte der Areopagite), selber niederschrieb."

Papias schreibt im vierten Buche seiner Erklärungen zu den Evangelien: „Es fällt uns gar nicht lästig, auch das niederzuschreiben, was wir von den früheren Lehrern gehört, damit so die Wahrheit, welche sie verkündigt, kraft unserer Weiterverbreitung feste Wurzeln fasse in eueren Herzen . . ." Denn ich bin niemals jenen gefolgt, welche neue und ungewöhnliche Vorschriften gaben, sondern jenen, die da, was der Herr selber in Figuren gehüllt (ἐν συμβόλοις ἱεροῖς, hatte der Areopagite gesagt; oder: αἰσθηταῖς εἴκοσι, oder ἐνύλοις und die Erklärung nannte er: λόγοι τῶν συμβόλων) überliefert hat, erklärten und so der vom Herrn selber ausgegangenen Wahrheit dienten. Begegnete ich jemand, der mit einem unserer Väter bekannt gewesen, so fragte ich gleich, was Petrus, was Philippus, was Thomas, was Johannes, was Jakobus, was Matthäus gesagt hätte, oder was Aristion, und Johannes presbyter, die Schüler des Herrn, gepredigt."

Man möge nicht einwenden, daß Papias selber trotzdem in einen Irrtum gefallen, daß er das tausendjährige Reich gelehrt hätte. Darauf antwortet Eusebius (hist. eccl. lib. 3. cap. 39.): „Papias hat so gelehrt, weil er die Ermahnungen der Apostel schlecht verstanden; er hat nicht den wahren Sinn dessen aufgefaßt, was jene in mystischem Sinne und als Beispiel nur vorgetragen. Denn seine Talente waren nur mittelmäßige, wie aus seinen Schriften hervorgeht." Es würde dieser Einwand nur zeigen, wie Dionysius recht hat, bei der Tradition das Ganze, „das Beste aller" zu betonen und somit auf die Notwendigkeit einer Autorität hinzuweisen, die das Einzelverständnis von Schrift und Väter-

lehre im Interesse des Ganzen und für das Ganze rechtsverbindlich, „gemäß den heiligen Gesetzen" zu bestätigen oder zurückzuweisen vermag.

Diesen Punkt drückt der heilige Irenäus aus, der da (III. cont. haeres.) schreibt: „Wie nun endlich! Wenn auch nur über eine Kleinigkeit ein Streit ausgebrochen ist, muß man dann nicht an die ältesten Kirchen sich wenden, in denen die Apostel gelebt haben, und da erfahren, was in der schwebenden Frage gewiß und zuverlässig ist? Wenn aber auch die Apostel keine Schriften hinterlassen hätten, muß dann nicht nach der Ordnung der Überlieferung verfahren werden, welche sie denjenigen hinterlassen, denen sie die Leitung der Kirche anvertraut haben? Auf diese Weise folgen viele barbarische Völker, die an Christum glauben, den Vorschriften des Herrn; sie haben nichts in Buchstaben und mit Tinte Geschriebenes, aber der Geist hat es ihren Herzen eingeprägt; sie beobachten das von den Vorfahren Überlieferte und wirken so ihr Heil." Und noch im selben Buche: „Die Überlieferung der Apostel ist auf dem ganzen Erdkreise offenbar geworden; alle können sie in jeder Kirche aufbewahrt finden, die überhaupt auf sie hören wollen, jene Überlieferung meine ich, welche von der ersten Kirche vermittelst der ununterbrochenen Aufeinanderfolge der Väter und Bischöfe bis auf uns gekommen ist; und damit machen wir jene zu Schanden, welche irgendwie aus Voreingenommenheit oder aus Eitelkeit, in Blindheit und mit verkehrtem Urteil sich einen Glauben bilden, wie er nicht sein soll."

Welches aber diese „erste Kirche" ist, mit Hilfe deren die wahrhaft Apostolische Überlieferung unterschieden werden kann, sagt der heilige Kirchenlehrer ausdrücklich und giebt somit jene Autorität an, welche für die ganze Heilsordnung rechtsverbindlich die wirklich Apostolischen Traditionen für alle Mit- und Nachwelt heraushebt: „Es ist notwendig, daß alle Gläubigen von allen Seiten her mit dem Glauben der Römischen Kirche übereinstimmen, in welcher immer die

Überlieferung, welche von den Aposteln herstammt, bewahrt worden ist." Nachdem er dann die zwölf Bischöfe aufgezählt hat, welche bis zu seiner Zeit den Stuhl Petri bestiegen hatten, sagt der heilige Kirchenlehrer: „Vermittelst dieser Ordnung und Aufeinanderfolge ist die Überlieferung, welche in der Kirche von den Aposteln ausgeht, und ist demgemäß die Predigt der Wahrheit bis auf uns gekommen. Und das ist der volle Beweis, daß es ein und derselbe belebende Glaube sei (cf. oben bei Dionysius „in ein und derselben Kraft Gottes"), welcher in der Kirche von den Aposteln her bis auf uns bewahrt und in der Wahrheit überliefert worden ist."

„Der heilige Polykarpus," so schreibt er im Verfolge des Kapitels, „hat immer gelehrt, was er von den Aposteln gelernt hatte, und dies hat er wieder der Kirche überliefert und dies allein ist wahr."

Endlich zieht er den allgemeinen Schluß (lib. 4. c. 43.): „Deshalb muß man den Priestern, welche in der Kirche walten, gehorchen; jenen, welche in die Nachfolge der Apostel eingetreten sind und die da zugleich mit dieser Nachfolge die Gnadengabe zweifelloser Wahrheit erhalten haben." (Wörtlich wie oben Dionysius über die Stufenfolge der Mitteilung Gottes.) Wodurch treten die einzelnen Bischöfe des Erdkreises ein „in die Nachfolge der Apostel", werden Nachfolger der Apostel? Dadurch natürlich, daß sie mit der Römischen Kirche in Verbindung stehen, „in welcher die Überlieferung der Apostel stets bewahrt worden ist."

Die Überlieferung ist auch Richter über das, was zur heiligen Schrift gehört. Origenes schreibt:[1]) „Ich habe es aus der Tradition gelernt, daß es vier Evangelien giebt;

---

[1]) Lib. I. in Evang. Matthae. Ex traditione didici de quatuor evangeliis, quia haec sola absque ulla contradictione suscipi debeant ab omnibus qui sub coelo sunt. Ita enim tradiderunt patres.

und daß diese also ohne Widerspruch von allen die auf Erden sind als bindende Richtschnur angenommen werden müssen; so haben die Väter überliefert."

Und etwas nachher: [1]) „Ich aber sage, wie dies mir von den Vätern überliefert worden, daß dieser Brief (an die Hebräer) ganz offenbar von Paulus ist; alle bedeutenderen unter den alten Vätern haben ihn für einen Brief Pauli erklärt." In der Erklärung zur epist. ad Titum bestimmt derselbe Autor folgendermaßen den Begriff der Häresie: [2]) „Mit der Häresie befleckt sind alle jene, die da bekennen, daß sie den rechten Glauben haben; jedoch anderes als wahr annehmen im christlichen Glauben wie das, was die Überlieferung bestimmt."

In der neunzehnten Homilie zu Matthäus hebt er den Unterschied zwischen Schrift und Tradition noch schärfer hervor: [3]) „So oft gegen das, was die ganze Kirche Christi beobachtet, einige die heiligen kanonischen Schriften vorbringen, denen der gesamte christliche Erdkreis zustimmt und glaubt, scheinen sie sagen zu wollen: Schaue, hier in unseren Häusern ist das Wort der Wahrheit. Wir dürfen ihnen aber nicht glauben und dürfen nicht die kirchliche und die Tradition der Väter verlassen; und es ist uns nicht gestattet,

---

[1]) Sed ego, sicut mihi a majoribus traditum est, dico, quia Pauli manifestissime est; et semper omnes antiqui majores ita eam ut Pauli epistolam susceperunt.

[2]) In Titum: Haereticus nobis habendus est omnis ille, qui recta se credere profitetur et aliud de veritate christianae fidei quam habeat traditionis ecclesiae definitio.

[3]) In Matth. hom. 19. Quoties adversus ea, quae observat universa Christi ecclesia, canonicas aliqui scripturas perferunt, quibus omnis Christianus orbis consentit et credit, videntur dicere: Ecce in domibus nostris est verbum veritatis; sed nos illis credere non debemus, nec exire a paterna et ecclesiastica traditione, nec aliter credere, nisi quemadmodum ecclesiae tradiderunt nobis.

anders zu glauben, als wie die Kirchen es uns überliefert haben."

Tertullian spricht in „de corona militis" c. 3. et 4. den Grundsatz aus: „Wie kann etwas eingeführt werden, was nicht überliefert ist? Soll etwa nur eine geschriebene Überlieferung Geltung haben? Das leugnen wir . .; auf Grund der Tradition allein (solius Traditionis titulo) und deshalb unter dem Schutze der Gewohnheit nehmen wir es an." Und dann führt er als Beispiele an: den Verzicht auf den Teufel, seinen Pomp und seine Engeln, der vor der Taufe geleistet wird; das dreimalige Untertauchen; die verschiedenen Antworten dabei; die Spendung der heiligen Eucharistie allein seitens der Priester und von keinem anderen; die Gebete für die Toten; die Gewohnheit, das Kreuzzeichen zu machen.

In „de praescrip. haereticor." zeigt er c. 17. et 19., wie die Anführung von Schriftstellen gegen die Häretiker nicht genüge, wie es dazu der Tradition bedarf. „Von wem sind denn die heiligen Schriften? Wer sagt uns das? Von wann sind sie? Mit der Schrift allein gegen die Häretiker zu kämpfen est nulla aut incerta victoria aut par incertae." Der Tradition bedarf es für die Anerkennung der Schriften selber.

Tertullian schließt[1]) (c. 37.): „Die Wahrheit haben wir, die wir nach jener Richtschnur wandeln, welche die Apostel der Kirche überliefert haben, Christus den Aposteln und die da Christus vom Vater hat. Darauf gründet sich

[1]) L. c. c. 37. Si haec ita se habent, ut veritas nobis adjudicetur, quicunque in ea regula incedimus, quam Ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit, constat ratio propositi nostri, definientis non esse admittendos haereticos ad ineundam de Scripturis provocationem, quos sine Scripturis probamus ad Scripturas non pertinere . . . c. 13. Id esse Dominicum et verum, quod sit prius traditum: id autem extraneum et falsum, quod sit posterius immissum.

unsere Behauptung, die Häretiker dürfen dazu nicht zugelassen werden, daß sie aus der Schrift allein ihre Ansicht beweisen, da wir ihnen, ohne die heilige Schrift zu Hilfe zu nehmen, darthun, daß ihnen die Schrift allein zu nichts dienen kann" .... (c. 13.): „Das kommt vom Herrn und das ist wahr, was von früher her überliefert ist; das aber ist außen und falsch, was später hineingemengt worden."

Cyprian schließt sich dem an:[1]) „Nicht minder ist ohne Zweifel zuverlässig, was unter Eingebung des heiligen Geistes die Apostel überliefert haben, wie das, was Christus überliefert und als zu seinem Andenken zu geschehen aufgetragen hat. Den einzelnen bleibt die ihnen eigentümliche Würde (vgl. oben im Dionysius dieselben Ausdrücke, „einem jeden nach seiner Würde" ἀξία) und immer ein und dieselbe Autorität ihrer Art nach wohnt dem Ganzen inne: nichts kann da hinzugefügt, nichts hinweggenommen, nichts verbessert werden."

Athanasius bestätigt diese selbe Lehre in seinem Briefe an die Afrikaner, wo er darthut, wie die Väter des Nicänischen Konzils, nicht sowohl auf die Schrift als auf die Überlieferung der Väter gestützt, das „ὁμοούσιος" ins Symbolum gesetzt haben:[2]) „Die Bischöfe haben das nicht aus sich erfunden; sondern sie haben es gemäß den Zeugnissen, welche die Väter überliefert, hineingeschrieben." (Vgl. in **libro de syn. Nicaeni decretis.**)

In dem Briefe über die Synoden von Ariminum und Seleucia macht dieser selbe große heilige Vater folgenden

---

[1]) Lib. IX. de ablutione pedum loquens: Nec minus ratum est, quod dictante Spiritu sancto tradiderunt apostoli quam quod ipse Christus tradidit et in sui commemorationem fieri praecepit. Manet singulis dignitas propria et uniformis in suo genere stat auctoritas omnium: nihil addi, nihil minui, nihil corrigi potest.

[2]) Episcopi non sibimetipsis advenientes verba; sed habentes ea a Patribus testimonia conscripserunt.

Unterschied:[1]) „Bezüglich der Frage nach der Zeit der Feier des Osterfestes sagten die Väter: So hat es uns gut geschienen; denn dies gehörte zu den Sachen, deren Regelung der Autorität der Kirche unterliegt. Wo es sich aber um den Glauben handelte, sagten sie nicht: Visum est nobis, sondern: So glaubt die katholische Kirche; und darauf ließen sie das Bekenntnis selber folgen. Damit zeigten sie, daß die Entscheidung nicht eine von ihnen gemachte neue Erfindung sei, sondern sich auf die Überlieferung von den Aposteln her stützte."

So geht es im Verlaufe der patristischen Zeit weiter. Eben diese selbe Wahrheit erklärt Basilius und wendet sie weitläufig an in „de Spir. sancto" c. 27.; c. 29.; in der Homilie 27. gegen die Sabellianer, Arius und die Anomäer; in der ep. 61. ad episcopos Occidentales. Dasselbe bestätigt Gregor von Nissa, lib. 3. contra Eunomium; Epiphanius, haer. 75. n. 8.; Hieronymus in Isaiam c. 65. et in dialogo adversus Luciferianos c. 4.; Augustinus an vielen Stellen, wie z. B. lib. 2. de baptismo contra Donatistas cap. 7.; lib. 5. cap. 23. et 24.; in II. contra Julianum Pelagianum ruft er die Tradition gegen die Pelagianer mehrfach an, ebenso X. de Genesi ad litt. cap. 23.; in ep. 118. ad Januarium; Cyrillus in Apologetico pro XII. Capitulis adv. Orientales; in defensione Anathematismi 8.

Die Überlieferung — dies geht aus allen diesen Stellen hervor — also gerade die „Vererbung", die „Fortpflanzung", ist der hinreichende Grund für die Wahrheit

---

[1]) In negotio Paschalis, quia ea res ad Ecclesiae praxim pertinebat, dicebant Patres: Visum est nobis. De Fide vero non scripserunt: Visum est nobis; sed: Sic credit Catholica Ecclesia et statim confessio ipsa credenda adjuncta est: ut ostenderent, non novam esse sententiam, sed Apostolicam: et quae ipsi scripsissent, non esse sua inventa, sed Apostolorum documenta.

einer Lehre; nicht bloß unbestimmt die Aufbewahrung des Schatzes der übernatürlichen Offenbarung, sondern gerade die Aufbewahrung vermittelst der „Überlieferung" und zwar der Überlieferung oder Übertragung dessen, was die Apostel lehrten. „Was in dieser Überlieferung sich nicht findet, das ist nicht katholische Wahrheit; das ist neu, das ist von außen her hineingemengt." Es giebt da keine innere Entwicklung und Weiterführung. Nicht bloß die stumme Schrift, nicht bloß die Werke der Väter, wie sie daliegen, sind die Grundlage unseres Glaubens; sondern wie dies in der Apostolischen Zeit verstanden worden ist, so wird es noch heute von der übernatürlichen Heilsanstalt verstanden. Eine Erweiterung, eine Vertiefung des Verständnisses nach der Substanz des Geoffenbarten hin besteht nicht. Was nur auf Grund einer solchen „Erweiterung" oder „Vertiefung" erklärt werden kann, was also die Väter oder die Apostel nicht so verstanden hätten, wie es heute verstanden werden soll; das ist von vornherein verdächtig, nicht katholische Wahrheit, d. h. keine Wahrheit zu sein, die Gott für das Gesamtbeste offenbart hat und die zusammen mit allen anderen Wahrheiten bestehen kann oder vielmehr bestehen muß. Alle diese Stellen sprechen von dem einen Verständnisse des Geoffenbarten. Denn in allen ist die Rede von Überlieferung vermittelst der Lehre; lehren aber kann insoweit nur, wer Verständnis von den geschriebenen oder gesprochenen Worten hat.

Wir werden dies allsogleich wissenschaftlich spekulativ darthun; vorher aber, damit wir so recht auf positivem Boden stehen, hören wir die autoritative Stimme der Kirche in ihren Konzilien.

392. Die Aussprüche der Konzilien.

Vom Konzil von Nicäa hat bereits Athanasius berichtet, daß es nur lehren wollte, was kraft der Überlieferung von den Aposteln her feststeht.

Von dem Konzil zu Ephesus schreibt Lirinensis:[1]) „Als daselbst (im Konzil von Ephesus) über die heilige Richtschnur des Glaubens nachgeforscht wurde, erschien es, damit ja sich nichts unheilig Neues nach Art der Ruchlosigkeit von Ariminum etwa einschleiche, allen Priestern, die da in der Zahl von beinahe zweihundert versammelt waren, als echt katholisch und als im höchsten Grade dem Glauben entsprechend, daß die Aussprüche der heiligen Väter vorgelegt würden von denen die einen Märtyrer, die anderen Bekenner, alle aber bekanntermaßen katholische Priester waren und geblieben sind. Aus ihnen, nämlich aus ihren übereinstimmenden Behauptungen und Entscheidungen, sollte das Bekenntnis des alten Glaubenssatzes nach Brauch und mit der gehörigen Feierlichkeit bestätigt und die Gotteslästerung der unreinen Neuheit verworfen werden. Da dies nun so geschehen war, ward mit Fug und Recht jener gottlose Nestorius verurteilt als der der alten katholischen Wahrheit entgegentretende; der selige Cyrillus aber als mit dem heiligen Altertum übereinstimmend anerkannt.

---

[1]) Common. 2. cap. penult. Ubi cum de sacris fidei regulis disceptaretur, ne qua illic forsitan profana novitas in modum perfidiae Ariminensis obreperet, universis Sacerdotibus; qui illic ducenti ferme numero convenerant, hoc Catholicissimum, hoc fidelissimum atque optimum factu visum est, ut in medium Sanctorum patrum sententiae proferrentur, quorum alios martyres alios confessores, omnes vero Catholicos sacerdotes fuisse atque permansisse constaret: ut scilicet rite atque solenniter, ex eorum decreto atque consensu, antiqui dogmatis religio confirmaretur et profanae novitatis blasphemia condemnaretur. Quod cum ita factum foret, jure meritoque impius ille Nestorius, Catholicae vetustati contrarius, Beatus vero Cyrillus Sacrosanctae antiquitati consentaneus judicatus est. Et ut ad fidem rerum nihil deesset, etiam nomina et numerum, licet ordinem fuissemus obliti, edidimus eorum Patrum, juxta quorum ibidem concinentem atque concordem sententiam, et legis sacrae praeloquia exposita sunt, et divini dogmatis regula constabilita est.

Und damit der Glaubwürdigkeit des Verhandelten nichts fehle, haben wir die Namen und die Zahl jener Väter aufgeschrieben, deren einstimmiger Behauptung gemäß daselbst sowohl die Aussprüche des heiligen Gesetzes (cf. oben Dionysius) als auch die Richtschnur des göttlichen Glaubens festgestellt worden, obgleich wir die Reihenfolge in der Aufzählung vergessen haben."

Dieselbe Methode schreibt Papst Sixtus III. im Briefe an Johannes von Antiochien vor:[1]) „Weil es also nur einen einigen Glauben giebt, wollen wir glauben, was von uns ausgesprochen werden soll und wir wollen aussprechen, was von uns festgehalten werden soll. Die Neuheit darf auf unseren Glauben von keinem bestimmenden Einflusse sein; denn es ist nicht gestattet, dem von alters her Überlieferten etwas hinzuzufügen. Der klar vorliegende Glaube der Väter soll durch keinerlei Beimengung von Schmutz getrübt werden."

In seinem dogmatischen Briefe an Flavian hatte der heilige Papst Leo der Große Stellen aus lateinischen und griechischen Vätern hinzugefügt, welche die Zweiheit der Naturen in Christo gegen Eutyches erhärteten. Er selbst bezeugt dies im Briefe an Paschasinus (68.) mit den Worten:[2]) „Damit aber in allem die Belehrung vollständiger sei, haben wir die Zeugnisse unserer heiligen Väter gesammelt, darüber nämlich, was sie über das Geheimnis der Menschwerdung des Herrn gedacht und was sie in den Kir-

---

[1]) Ergo quia una fides, dicenda credamus et tenenda dicamus. Nihil ultra liceat novitati, quia nihil adjici convenit vetustati. Dilucida et perspicua Majorum credulitas nulla coeni permixtione turbetur.

[2]) Ut autem in omnibus plenius tua sit instructa Dilectio, S. Patrum nostrorum de sacramento Incarnationis Domini quid senserint, et quid Ecclesiis praedicaverint, ut evidenter agnosceres, aliqua ad tuam Dilectionem scripta transmisi, quae nostri quoque apud Constantinopolim cum mea epistola allegarunt.

chen gepredigt. Du wirst so die Wahrheit als eine ganz zuverlässige anerkennen. Wir haben deshalb Deiner Liebe dieselben Schriftstücke gesandt, auf welche die Unsrigen sich zu Konstantinopel ebenso wie auf meine eigene Entscheidung im Briefe berufen haben."

Diese „Zeugnisse" der Väter wurden also zugleich mit dem dogmatischen Briefe Leos auf dem Konzil zu Chalcedon verlesen und jedenfalls mit Bezug darauf riefen, wie die Akten der actio 2. ergeben, die Väter einmütig:[1]) „So ist der Glaube der Väter. So glauben wir alle. Im Banne sei, wer nicht so glaubt. Petrus hat durch Leo gesprochen. So haben die Apostel geglaubt."

Leo der Große geht auf das entscheidende Gewicht der Tradition dann noch in autoritativer Weise ein in ep. 62. ad Marcianum Augustum und in ep. 134. ad Leonum Augustum.

Die fünfte allgemeine Synode erwähnt im canon 8 nur „die Überlieferung der Väter" als Stützpunkt der rechten Lehre. Sie schließt von der Kirche aus denjenigen,[2]) „der da wohl bekennt, es sei aus zwei Naturen in Christo eine Einheit geworden oder es gäbe eine menschgewordene Natur des göttlichen Wortes; der aber dies nicht so versteht, wie die Väter es verstanden haben, daß nämlich aus der menschlichen und göttlichen Natur eine Einheit gemäß der Person geworden sei und so ein Christus bekannt werde."

Ebenso das römische Koncil unter Martin I. gegen

---

[1]) Haec Patrum fides. Omnes ita credimus. Anathema qui ita non credit. Petrus per Leonem locutus est. Apostoli ita docuerunt.

[2]) Canon 8.: qui ex duabus naturis humanitatis et deitatis confitens unitatem factam esse vel unam naturam Dei verbi Incarnatam dicens, non excipit sic ea, sicut Patres docuerunt, quod ex divina natura et humana, unitione secundum subsistentiam facta, unus Christus effectus est.

die Monotheleten:[1]) „Der Patriarch der heiligen Stadt unseres Gottes (Sophronius) hat mit höchstem Mut und unversieglicher Standhaftigkeit der Verwegenheit (der Monotheleten) Widerstand geleistet; er hat sie beschworen und ermahnt, sie mögen von ihrem Irrtume zur Lehre der Väter zurückkehren und ihnen in zwei Büchern sechshundert Zeugnisse aus den Vätern für die Wahrheit und zum Erweis, daß sie im Irrtume sind, vorgelegt."

In der sechsten ökumenischen Synode findet ganz gleichermaßen dieselbe Berufung statt:[2]) „Die Zeugnisse der heiligen Väter zeigen zwei Willen und zwei Arten Willenswirksamkeit im Herrn." Ebenso spricht Papst Agatho im Briefe an den Kaiser Konstantinus Pogonatus, welcher Brief in eben derselben Synode (actio 4.) verlesen ward.

Die siebente allgemeine Synode folgt den Beispielen ihrer Vorgängerinnen:[3]) „Wir bekennen uns einstimmig zu den kirchlichen Überlieferungen, seien dieselben in Schriften niedergelegt oder durch Gewohnheit fortgepflanzt; wir wollen daran festhalten und zu ihnen gehört die Bilderverehrung."

Fast mit denselben Worten wiederholt dies die achte allgemeine Synode act. I. can. I. und weist noch dazu auf Paulus hin, der diese Traditionen einzuhalten befiehlt.

---

[1]) Acta concil. Rom. sub Martino I.; secretar. 2. Stephanus Dorensis ep.: Beatae memoriae quondam patriarcha sanctae Dei nostri Civitatis, dictis temeratoribus validissime contradixit contestans eos et admonens ut a propria haeresi quiescerent et ad rectam Patrum fidem remearent, dans in duobus libris sexcenta testimonia Patrum, ad evictionem impietatis eorum et veritatis ostensionem.

[2]) Actio 10. Testimonia sanctorum ac probabilium Patrum ostendentia duas voluntates ac duas operationes in Christo.

[3]) Definitio fidei: Fatemur autem unanimiter nos Ecclesiasticas traditiones, sive scripto, sive consuetudine valentes atque decretas, retinere velle, quarum de numero est imaginum effiguratio.

Das Konzil von Trient ist nicht minder bestrebt, gleich im Anfange seiner Thätigkeit die Hauptquelle für die Bestimmung der übernatürlichen Wahrheit zum Nutzen der Gläubigen in Sicherheit zu bringen: Omnem veritatem Fidei et morum Disciplinae, contineri in libris scriptis et sine scripto Traditionibus, quae ex ipsius Christi ore ab apostolis acceptae aut ab ipsis apostolis Spiritu sancto dictante, quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt. Mit diesen Worten faßt das Trienter Konzil das von den Vätern und den übrigen Konzilien über das Wesen und die Art und Weise der Fortpflanzung der Tradition an zahlreichen Stellen Gesagte scharf und kurz zusammen.

Das Vaticanum hat endlich dieser Lehre das Siegel aufgedrückt, indem es genau das Verhältnis der Tradition in der Kirche zum unfehlbaren Lehramte des Papstes mit den Worten bestimmte: [1]) „Die römischen Päpste aber haben, je nachdem die Verhältnisse es gestatteten, bald durch Berufung allgemeiner Konzilien, bald durch Erforschung dessen, was die auf dem Erdkreise zerstreute Kirche glaubte, bald vermittelst Partikularsynoden, bald durch andere Hilfsmittel, wie sie die göttliche Vorsehung an die Hand gab, das als festzuhalten entschieden, was sie als der Schrift und den

[1]) Sessio IV. cap. 4.: „Romani autem Pontifices, prout temporum et rerum conditio suadebat, nunc convocatis Oecumenicis conciliis aut explorata Ecclesiae per orbem dispersae sententia, nunc per Synodos particulares, nunc aliis, quae divina suppeditabat providentia, adhibitis auxiliis, ea tenenda definierunt, quae sacris Scripturis et apostolicis Traditionibus consentanea, Deo adjuvante, cognoverant. Neque enim Petri successoribus Spiritus sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent . . . Itaque Nos traditioni a fidei Christianae exordio perceptae fideliter inhaerendo etc.“

Apostolischen Überlieferungen entsprechend mit Gottes Beistand erkannt hatten. Denn den Nachfolgern des heiligen Petrus ist nicht in dem Sinne der heilige Geist verliehen worden, daß sie kraft der Offenbarung des letzteren eine neue Lehre aufstellten, sondern daß sie mit seiner Hilfe die von den Apostel überlieferte Offenbarung gewissenhaft bewahrten und in höchster Treue erklärten . . . So also definieren wir, getreu der vom Beginne des christlichen Glaubens an erhaltenen Tradition . . ."

Mit diesen Worten entscheidet das Vaticanum einerseits, daß vom Beginne des christlichen Glaubens an immer das Verständnis der übernatürlich geoffenbarten Wahrheit innerhalb der Kirche thatsächlich ein und dasselbe gewesen ist; denn eben gemäß diesem Verständnis wird entschieden und ohne Verständnis keine Lehre; — und andererseits, daß dem heiligen Stuhle das Charisma zusteht, dieses in der Kirche vorhandene Verständnis der Offenbarung zu erkennen und es, wie die Umstände es erfordern, als erklärtes Glaubensobjekt für alle hinzustellen.

Wir werden auf diese Entscheidung im Folgenden eingehender zurückkommen. Es erübrigt noch, um die Bedeutung des Traditionsprincips im allgemeinen zu zeigen, die Gesichtspunkte aufzustellen, unter denen die Vernunft dasselbe zu erörtern hat.

Dieselben folgen aus der bisherigen Behandlung des Wissens Gottes. Die Grundprincipien für die Behandlung dieses letzteren sind dieselben wie für die des Traditionsprincips. Das zeigt von vornherein Thomas im vierzehnten Artikel, dessen Text folgendermaßen lautet: [1])

---

[1]) Respondeo dicendum, quod cum formare enuntiabilia sit in potestate intellectus nostri, Deus autem sciat, quidquid est in potentia sua vel creaturae (art. 9.), necesse est quod Deus sciat omnia enuntiabilia, quae formari possunt.

Sed sicut scit materialia immaterialiter et composita sim.

393. Text des vierzehnten Artikels.

„Unsere Vernunft kann einzelne Sätze bilden; Gott aber erkennt alles, was in seiner eigenen Macht ist oder in derjenigen des Geschöpfes; also kennt Gott alle Sätze, welche die Vernunft zu formen vermag.

Sowie aber Gott das Stoffliche in stoffloser Weise kennt und das Zusammengesetzte vermittelst der höchsten Einfachheit, so weiß Er auch nicht die Sätze, welche die Vernunft sich formt, gleich dieser letzteren auf die Art, daß Er benötigt, das Prädikat mit dem Subjekte zu verbinden oder demselben es abzusprechen, um das Ergebnis gegenwärtig zu haben. Vielmehr versteht Gott Jegliches vermittelst des einfachen Verständnisses, indem nämlich das innere Wesen eines jeden seinem Erkennen gegenwärtig ist; wie z. B. wir alles verstehen würden, was vom Menschen ausgesagt werden kann, wenn uns in erschöpfender Weise gegenwärtig wäre, was der Mensch seinem Wesen nach ist. Letzteres ist aber bei uns nicht der Fall. Denn unsere Vernunft schließt von einem auf das andere deshalb, weil die Idee als spe-

---

pliciter; ita scit enuntiabilia non per modum enuntiabilium, quod scilicet in intellectu ejus sit compositio et divisio enuntiabilium; sed unumquodque cognoscit per simplicem intelligentiam, intelligendo essentiam uniuscujusque; sicut si nos hoc ipso quod intelligimus, quid est homo, intelligeremus omnia, quae de homine praedicari possunt. Quod quidem in intellectu nostro non contingit, qui de uno in aliud discurrit, propter hoc quod species intelligibilis sic repraesentat unum quod non repraesentat aliud. Unde intelligendo quid est homo, non ex hoc in ipso alia quae ei insunt, intelligimus, sed divisim secundum quandam successionem. Et propter hoc ea quae seorsum et divisim intelligimus, oportet nos in unum redigere per modum compositionis vel divisionis, enuntiationem formando.

Sed species intellectus divini, scilicet ejus essentia, sufficit ad demonstrandum omnia. Unde intelligendo essentiam suam, cognoscit essentias omnium et quaecunque eis accidere possunt.

cies intelligibilis, als innere maßgebende Erkenntnisform in der Vernunft, so das eine vergegenwärtigt, daß nicht das andere damit zugleich gegenwärtig ist. Daher kommt es, daß, wenn wir auffassen, was der Mensch ist, wir damit nicht zugleich auffassen, was noch anderes dem einzelnen Menschen zukommt als sein Wesen; sondern daß wir dies erst geteilt und in einer gewissen Aufeinanderfolge verstehen. Und deshalb müssen wir das, was wir voneinander getrennt und eines nach dem anderen verstehen, zu einer Einheit verbinden, was eben durch die Bildung eines Satzes geschieht.

Die Form der göttlichen Vernunft aber, nämlich das Wesen Gottes, ist hinreichend, um schlechthin alles zu zeigen. Also dadurch, daß Gott sein eigenes Wesen erkennt, versteht Er das Wesen alles dessen, was Sein hat, und weiß alles, was jeglichem Dinge begegnen kann."

394. Erläuterung des Textes und Anwendung desselben.

Der heilige Kirchenlehrer giebt in diesem Artikel den einschneidendsten Unterschied an, wie derselbe zwischen natürlicher und übernatürlicher Kenntnis besteht. In der ersteren ist das geschöpfliche Wesen maßgebend, in der letzteren ist der allein bestimmende Grund die species intellectus divini, unmittelbar die göttliche Wahrheit. Der Unterschied, welcher besteht im Verhältnisse der aus dem stofflichen Wesen geschöpften Idee zur erkennenden Vernunft und im Verhältnisse der göttlichen Wahrheit als des bestimmenden und einzig maßgebenden Grundes zur selben erkennenden Vernunft ist selbstverständlich auch der Grundunterschied zwischen rein natürlichem und rein übernatürlichem Erkennen.

Das in den vorigen Kapiteln über die Natur des Erkennens Gesagte erleichtert uns wesentlich die Auffassung dieses Unterschiedes, wie ihn Thomas hier angiebt.

Ist die Substanz des im Stoffe befindlichen Dinges auf einmal und ganz im erkennenden Geiste oder tritt sie erst nach und nach und teilweise ein? Die Antwort ist früher

ausführlich gegeben worden. Wird die Substanz oder die innere Wesenheit für sich allein als maßgebende Form des stofflichen Dinges betrachtet, so also, wie sie vielen gemeinschaftlich ist, wie z. B. die Substanz „Mensch" an sich, insoweit sie ganz dieselbe in allen Menschen ist; so ist sie als species intelligibilis, als allgemeine Erkenntnisform ganz und auf einmal innerhalb des Vernunftvermögens. Liegt nun aber in einer solchen Idee, so für sich allein aufgefaßt, irgend welche Bestimmtheit? Schließt dieselbe etwas thatsächlich Bestehendes gemäß den Bedingungen und Verhältnissen der Einzelexistenz in sich ein? Im Gegenteil. Handelt es sich um eine vernünftige Erkenntnis, so muß die innerhalb der Vernunft befindliche maßgebende und formende Idee ganz allgemein sein, mit keinem Einzelsein von sich aus behaftet, offen vielmehr für alle thatsächliche Wirklichkeit nach Zeit und Ort. Die Idee „Mensch" z. B. darf gar nichts in sich einschließen, was von sich aus bereits Beziehungen hätte zu einem bestimmten einzelnen Menschen nach Figur, Farbe, Ausdehnung u. s. w. Sonst wäre sie nicht mehr Idee; d. h. sie wäre nicht mehr fähig, jeden einzelnen Menschen zu vertreten. Denn jenes Einzelne, was sie einschließt, müßte das entgegengesetzte Einzelne ausschließen; schlösse sie z. B. das Weiße ein, so wären schwarze Menschen nicht mehr Menschen, sie entsprächen nicht mehr der Idee „Mensch".

Wird also die Substanz in ihrer Allgemeinheit genommen, für sich und abgelöst von allem einzeln Bestimmten, so tritt sie 1) kraft natürlich notwendiger, von ihr und vom einzelnen Vernunftvermögen unabhängiger Einwirkung in die Vernunft und wird da bildende, d. h. zu einem Seinskreise hin bestimmende Erkenntnisform. Wir sagen, sie tritt kraft natürlich notwendiger Einwirkung ein; denn da eine solche Substanz nur unbestimmtes Vermögen für das betreffende Sein ist und die entsprechende Vernunft ebenfalls nur im Zustande des reinen Vermögens im Bereiche des Empfangens oder Aufnehmens sich befindet; ein solches unbestimmtes Ver-

mögen aber nicht Princip für einzelnes Wirken sein kann, so muß auch eine derartige Einwirkung, welche beide Arten allgemeiner Vermögen, das bestimmende mit dem bestimmbaren oder empfangenden, verbindet, unabhängig von jedem dieser Vermögen wirken.

Daraus folgt dann, daß 2) aus dieser Verbindung noch nicht der thatsächliche einzelne Erkenntnisakt oder ein wirkliches Erkennen folgt; die Vernunft wird nur vermögend, fortan nicht mehr bloß im allgemeinen zu erkennen, sondern ihr Wirken auf eine besondere Seinsstufe zu richten.

Einerseits also tritt bei dieser Auffassung der Substanz die letztere wohl ganz und auf einmal in die Vernunft; andererseits aber ist damit noch kein wirkliches Erkennen gegeben. Die allgemeine Substanz ist nicht unmittelbarer Erkenntnisgegenstand, sie ist der Vernunft nicht thatsächlich gegenwärtig. Das wird sie erst kraft der einzelnen Bestimmungen, die sie trägt. Und das ist die zweite Art von Auffassung der Substanz; sie wird dann als eine einzeln bestehende genommen.

Wie wir eben gesagt, schließt die Substanz an und für sich nur das Vermögen für das Sein in sich. Keinerlei Bestimmtheit, wie dies, um etwas einzelnes zu sein, erfordert ist, bringt sie in ihrer Natur mit. Ob groß oder klein, ob schwarz oder weiß, das besagt die Substanz „Mensch" z. B. in ihrem Bereiche allein betrachtet nicht. Jegliche Substanz im geschöpflichen Sein wird also von außen her, nämlich von jener allgemein einwirkenden Ursache her, die das wirkliche Sein giebt, für die Thatsächlichkeit bestimmt; und erst kraft solcher Bestimmtheit kann sie nun wirklich sein und erst, insoweit sie in solcher Bestimmtheit für Zeit und Ort aufgefaßt wird, kann sie thatsächlich erkannt und der Vernunft gegenwärtig werden.

Die Vernunft im Menschen erkennt die Dinge nicht anders als wie dieselben Sein haben. Die Substanz an sich betrachtet als allgemeiner Seinsgrund im Dinge hat kein für sich bestehendes Sein. Also wird dieselbe auch nicht als

ein für sich bestehender Erkenntnisgegenstand erreicht. Sie hat nur thatsächliches Sein, insoweit sie durch das Wirklichsein für die einzelne Existenz bestimmt ist. Also nur in Verbindung mit dem einzelnen Wirklichsein wirkt sie vermittelst der Sinne auf den erkennenden Menschen ein, wird zuerst als einzeln bestimmte, vernünftig erkannt und erst gemäß dem kann sie kraft der Reflexion auch als allgemeine und in sich unbestimmte der Vernunft gegenwärtig werden.

Danach regelt sich das natürliche Wissen. Hätte der Mensch die reine Substanz ohne weiteres als unmittelbaren Erkenntnisgegenstand, so würde, da eben diese reine Substanz, sobald sie in der Vernunft sich findet, nichts anderes als die Idee oder Erkenntnisform ist, seine entsprechende Kenntnis mit einem Male erschöpft sein; wie z. B. das Auge mit seinem Blicke auf einmal die weiße Farbe erschöpft. Diese Erkenntnis wird in ihrem Bereiche nie vollkommener; es ist immer dieselbe weiße Farbe, welche vom Auge erreicht wird. Deshalb sagt hier Thomas: „Wenn wir zum unmittelbaren Gegenstande des einfachen Verständnisses das Wesen „Mensch" hätten, so erkännten wir auch alles, was vom Menschen ausgesagt werden kann." Natürlich! Wir erkännten in diesem Falle nicht nur kraft des Wesens „Mensch"; sondern der direkte Gegenstand des Erkennens wäre auch dieses selbe Wesen „Mensch" und nicht bloß ein beschränkter einzelner Mensch.

Dies geschieht aber nicht. Wir werden wohl durch die unbewußte Anwesenheit des Wesens „Mensch" in uns fähig, zu erkennen; aber nicht sogleich fähig, das Wesen „Mensch" zu erkennen, sondern zuerst den einzelnen Menschen, insoweit er dieses Wesen trägt. Soll das Wesen „Mensch", sowie es in unserem Vernunftvermögen bethätigend und formend als Idee waltet, auch Gegenstand der Erkenntnis werden; sollen wir also in dieser Beziehung uns selbst erkennen, insofern das Wesen „Mensch" unsere Vernunft nämlich bestimmt, so müssen die einzelnen Menschen von uns miteinander verglichen

werden. Es muß das, was außen im einzelnen Falle das Wesen „Mensch" bestimmt und zum Einzelbestande befähigt, auch unsere Kenntnis bestimmen; und erst wenn unsere Idee „Mensch" in dieser Weise bestimmt und nach den verschiedensten Seiten hin der Vernunft gegenwärtig geworden, ist als Resultat die Kenntnis des Wesens „Mensch" möglich.

Thomas drückt das treffend so aus: „Unsere Vernunft schließt vom einen auf das andere; denn die innere Erkenntnisform macht gegenwärtig das eine so, daß es nicht das andere gegenwärtig macht." Wir vermögen nicht wirklich zu erkennen, was nicht unserer Vernunft gegenwärtig ist. Die Idee aber z. B. „Mensch" macht den einzelnen Menschen als Menschen so gegenwärtig, daß sie damit nicht zugleich den anderen einzelnen Menschen gegenwärtig macht. Gerade aber nur soweit eine Substanz oder ein Wesen Einzelsein hat, soweit wirkt es aus sich selber ein und kann so als Wesen erkannt werden.

Wir müssen deshalb von dem einen Einzelsein auf das andere schließen, von dem einen uns zum anderen wenden; weil jedes nur immer eine Seite des inneren Wesens vorzugsweise zum Ausdrucke bringt und gegenwärtig macht. Kein Einzelsein ist das andere. Keines also ist in der Wiedergabe des inneren Wesens vollkommen gleich dem anderen. Jedes kann die Kenntnis und Tragweite des inneren Wesens nach irgend einer Seite hin vollenden.

Noch mehr! Es können immer ohne Ende mehr Einzeldinge in Wirklichkeit existieren, die in noch höherem Grade oder nach noch anderen Seiten hin das Vermögen des inneren Wesens mit dessen Vorzügen offenbaren. Also ist da stets von außen her eine Bestimmung zu erwarten, welche dieses Wissen selber, die Vergegenwärtigung des inneren Formalgrundes, innerlich vervollkommnet, ohne daß in diesem natürlichen Bereiche jemals an eine nicht mehr zu überschreitende Grenze der Vollendung, an ein wirkliches Erschöpfen zu denken wäre; wie das der Fall sein müßte,

wenn das allgemeine Wesen selber direkt, unmittelbar und an erster Stelle nicht bloß der innere formale Erkenntnisgrund in uns, sondern auch ebenso Erkenntnisgegenstand wäre.

Beim natürlichen Wissen also enthält 1) der Formalgrund in der Vernunft, die allgemeine Idee, nicht die Bestimmtheit, welche für den einzelnen Erkenntnisakt erfordert ist. Es erwartet derselbe seine Bestimmung für das Einzelne und somit die ihm notwendige Vollendung, um das wirkliche Erkennen zu formen, von außen. Es besteht da eine wirkliche Entwicklung des Wissens, d. h. die stufenweise Vergegenwärtigung des innen bestehenden Formalgrundes in Abhängigkeit von den Faktoren der Außenwelt.

2) Das natürliche Wissen ist wohl im höchsten Grade bestimmt und abgegrenzt, soweit es auf die unbewußt leitende formale Idee ankommt; niemals nämlich wird die Vernunft anderes im einzelnen Menschen erkennen als Menschliches und was von der Substanz „Mensch" abhängt. Aber damit ist verbunden die Möglichkeit eines Fortschrittes ohne Ende in der immer mehr vollendeten Vergegenwärtigung der inneren Idee und ihrer Bedeutung. Immer besser kann erkannt werden, um die Worte des heiligen Thomas zu gebrauchen, „was vom Menschen ausgesagt werden kann;" denn neue Einzelheiten können die Bedeutung der Idee und des entsprechenden substantiellen Vermögens immer präciser hervorheben.

3) Was das Ergebnis oder den Gegenstand des natürlichen Wissens anbelangt, so ist derselbe weit mehr negativ, wie positiv. Thomas betont das: „Die Erkenntnisform vergegenwärtigt das eine so, daß es nicht das andere gegenwärtig macht." Den Unterschied schaut die natürliche Wissenschaft. Was in dem einen so den Grund bildet, daß es nicht das andere ist; das ist streng genommen das Ergebnis des natürlichen Wissens. Das Wesen „Mensch" bestimmen wir als **animal rationale**, also als ein Wesen, was nicht

bloßes **animal** und nicht bloßes **rationale** ist. Die „Differenz" ist der Formalbestimmungsgrund im natürlichen Wissen. Was der Mensch positiv eigentlich ist, wer will das sagen! Nur jener kann es, der da das Wesen an sich schaut als reinen, von keiner beschränkten Wirklichkeit begrenzten und beengten Erkenntnisgegenstand, der da weiß, „was im Menschen ist," oder der, um mit Thomas zu reden, **intelligit quid est homo.** Er sieht in Sich, als Nachahmung seines eigenen Wesens, das da allein zugleich einzelne Wirklichkeit ist, alles Positive, was das Wesen „Mensch" in sich einschließt und wodurch es die Einzelheiten, die es trägt, eben zur Seinsstufe „Mensch" erhebt.

Von dieser Seite beginnt die eigentlich positive Wissenschaft; jene, welche die Bestimmungen für alles in sich einschließt; welche keinerlei Erfahrung bedarf, um ausgebildet zu werden; welche in sich unabhängig von allem ihr Äußerlichen und Fremden voll entwickelt, bestimmt und erschöpft ist; die da nur Licht verbreiten, aber nicht empfangen; Herrin, aber nie Sklavin sein kann; jene Wissenschaft beginnt da, „welche," wie Thomas mit unnachahmlicher Hoheit sagt, „für sich allein hinreichend ist (ohne irgend welchen Einfluß von außen), alles zu zeigen: **species intellectus divini sufficit ad demonstrandum omnia.**" Sie zeigt erst positiv, daß alles andere Wissen Nacht, alles andere Sein nichts ist, daß von da kein Ende, keine abschließende Bestimmung kommen kann.

Erst das übernatürliche Wissen kann das natürliche abschließen und es an seiner Fülle teilnehmen lassen; ohne daß ihm irgend etwas Vollendendes oder Bestimmendes von dieser Seite her zukommen kann. Sein bestimmender Grund ist die **species intellectus divini, quae sufficit ad demonstrandum omnia.** Das übernatürliche Wissen kennt keinen inneren Fortschritt im Verständnisse.

395. Einteilung der Tradition.

Wir beschränken die Ausführung und den weiteren Nachweis dieses Unterschiedes zwischen natürlichem und übernatürlichem Wissen auf das, worauf es hier vor allem ankommt: auf die dogmatische Tradition. Die Tradition im allgemeinen nämlich wird gemäß ihrem Gegenstande eingeteilt in: 1) die göttliche oder Glaubenstradition. Dieselbe umfaßt alle jene Wahrheiten, die unabänderlich zu allen Zeiten notwendig sind, um Gott in der Ewigkeit zu besitzen. Sie kann unmittelbar nur von Gott, von Christo herkommen, denn ihr unmittelbarer Zweck ist die Anschauung Gottes; „der Sohn selber, der im Vater ist, hat davon erzählt." (Joh. 1, 18.) Nur wer den Endzweck geschaut hat, kann mit Sicherheit dahin führen. Wir verstehen fortan unter Tradition in den folgenden Auseinandersetzungen nur diese, die dogmatische Tradition.

2) Ferner existieren in der Kirche auch Wahrheiten und Regeln, welche gemäß den Umständen maßgebend sind und mit mehr oder minder großer Leichtigkeit geändert werden. Das christliche Volk kann in mancher Beziehung heutzutage nicht genau in derselben Weise regiert werden wie vor sechs oder zwölf oder achtzehn Jahrhunderten. Ceremonien, welche ein Volk oder für eine gewisse Zeit erbauen, vermögen dies nicht in demselben Maße zu anderen Zeiten oder bei anderen Völkern. Es ist dies die kirchliche Tradition, deren Inhalt der Kirchengewalt unterliegt, mag der Ursprung einzelner solcher Gesetze oder Gebräuche auf Christum selbst zurückgehen oder auf die Apostel oder auf die nachapostolische Zeit. Der Herr selber deutet auf diese Art Tradition hin, wenn Er sagt, seine Schüler fasteten nicht, so lange der Bräutigam bei ihnen sei; „wenn aber der Bräutigam wird von ihnen genommen sein, dann werden sie fasten." Das sind die beiden Hauptklassen der Tradition. Die Unterabteilungen der ersteren in traditio fidei et morum; und die der letzt-

genannten in traditio divino-apostolica, apostolica et mere ecclesiastica schließen sich nach dem Gesagten leicht an. Nur muß hier bemerkt werden, daß für die Einteilung nicht schlechthin der Ursprung der Tradition maßgebend ist, sondern vielmehr die Natur des Gegenstandes. Auch Christus konnte etwas lehren oder thun, was trotzdem nicht ex traditione divina unverbrüchlich zu halten ist, von dem vielmehr nach Maßgabe der kirchlichen Autorität auch das Gegenteil befohlen werden kann; was somit in jedem Falle zur traditio mere ecclesiastica gehört.

Auf der anderen Seite ist der Ursprung jeglicher Tradition der heilige Geist. Er leitet die Kirchengewalt auch in jenen Gesetzen und Gebräuchen, welche nur eine zeitweilige oder eine nur auf ein Volk beschränkte Geltung haben; er giebt die Mittel und Verfügungen ein, welche geeignet sind, für ein gewisses Volk, für eine gewisse Zeit unter ganz bestimmten Umständen zum Heile zu dienen.

§. 2.

Die Unveränderlichkeit im rein dogmatischen Traditionsprincip.

396. Die Ausdehnung der dogmatischen Tradition.

Es leidet keinen Zweifel, daß der Formalgrund des übernatürlichen Glaubens die species intellectus divini ist, die prima veritas, wie Thomas anderweitig oft wiederholt. Der Schluß ist deshalb ohne Zweifel berechtigt, daß in der Wissenschaft, welche die geoffenbarten Wahrheiten als ihre Principien (als principia demonstrationis) ansieht, sich in einer der menschlichen Vernunft angemessenen Weise die Wesenseigenschaften des göttlichen Wissens finden müssen. Die Aufgabe des Theologen ist, zu bestimmen: 1) Welche Wesenseigenschaften hat das göttliche Wissen? 2) Wie zeigen sich dieselben innerhalb der unmittelbaren Wirkung desselben;

nämlich im Glauben und dem davon abhängigen Wissen, soweit letzteres zum Sitze die menschliche Vernunft hat?

Da muß zuerst gezeigt werden, nach welchen Seiten hin sich dieses Wissen als solches erstreckt.

Der heilige Thomas giebt darüber in folgender Stelle Aufschluß.[1]) „Von seiten der Vernunft muß aber unterschieden werden, daß in zweifacher Weise von uns ausgesagt werden kann, wir begriffen etwas. Einmal in vollkommener Weise, wenn wir nämlich bis dahin gelangen, das Wesen der verstandenen Sache zu erkennen und damit die objektive innere Wahrheit des Satzes, der das Verstandene ausdrückt, soweit dieselbe in sich selber besteht und nicht nur im Unterschiede von anderem Sein; — und auf diese Weise können wir während der irdischen Pilgerschaft nicht das verstehen, was Gegenstand des Glaubens ist; wohl aber können auf solche Weise, also vollkommen, verstanden oder begriffen werden jene Wahrheiten, die zum Glauben Beziehung haben. Ferner wird etwas unvollkommen verstanden, wenn wohl nicht das Wesen des Dinges oder die innere Wahrheit eines Satzes verstanden wird, was es sei oder in welcher Weise der letztere wahr sei; wenn aber trotzdem erkannt

---

[1]) S. th. 2. 2. qu. 8. art. 3. Ex parte vero intellectus distinguendum est, quod dupliciter dici possumus aliqua intelligere: uno modo perfecte, quando scilicet pertingimus ad cognoscendum essentiam rei intellectae et ipsam veritatem enuntiabilis intellecti, secundum quod in se est; et hoc modo ea quae directe cadunt sub fide, intelligere non possumus durante statu fidei; sed quaedam alia ad fidem ordinata etiam hoc modo intelligi possunt. Alio modo contingit aliquid intelligi imperfecte, quando scilicet ipsa essentia rei vel veritas propositionis non cognoscitur, quid sit aut quomodo sit; sed tamen cognoscitur quod ea quae exterius apparent, veritati non contrariantur, in quantum scilicet homo intelligit quod propter ea quae exterius apparent, non est recedendum ab his quae sunt fidei; et secundum hoc nihil prohibet, durante statu fidei, intelligere etiam ea quae per se sub fide cadunt.

wird, daß das, was davon außen erscheint, der Wahrheit nicht zuwider ist; inwiefern nämlich der Mensch begreift, daß auf Grund dessen, was außen erscheint, es durchaus nicht notwendig sei, dem Glauben zu entsagen; — danach also besteht kein Hindernis dafür, daß während der irdischen Pilgerschaft auch begriffen wird, was an und für sich unter den Glauben fällt."

Mit diesen Worten beschreibt Thomas als eigentlichstes Feld der Glaubenswissenschaft, wo also der strikte wissenschaftliche Beweis zu walten hat, 1) alle jene Wahrheiten, welche zu den unmittelbar geoffenbarten Glaubensartikeln eine positive Beziehung haben. Der heilige Lehrer drückt dies noch umständlicher in folgender Stelle aus:[1]) „Wenn wir aber die Materialobjekte berücksichtigen, denen der Glaube zustimmt, so finden wir da nicht nur Gott (als die veritas prima), sondern vieles andere: dies alles fällt unter die Zustimmung, die vom Glauben ausgeht nur insoweit als es eine Beziehung zu Gott hat; insofern es nämlich Wirkungen Gottes giebt, durch welche der Mensch unterstützt wird in seinem Streben nach der ewigen Anschauung Gottes."

Der Leser wird sich aus dem früher Gesagten erinnern; was unter einem solchen Materialobjekte im Bereiche des Erkennens zu verstehen ist. Formalobjekt z. B. für das Auge ist die Farbe; Materialobjekt die Körper selber, die da nur als farbige, also einzig und allein weil sie von der Farbe erreicht werden, Gegenstände des Sehens sind. Formalobjekt für das göttliche Wissen ist das Wesen Gottes als ein Sich selbst allerwege gleichförmiges; Materialobjekt alle Geschöpfe, insofern sie das Wesen Gottes

[1]) S. th. 22. qu. 1. art. 1. Si vero consideremus materialiter ea, quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia: quae tamen sub assensu fidei non cadunt, nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum, prout scilicet per aliquos Divinitatis effectus homo adjuvatur ad tendendum in divinam fruitionem.

nachahmen, in ihnen also der Glanz des göttlichen Wesens irgendwie erscheint und insofern Gott Sich als den wirkenden Grund derselben sieht, Er demnach Sich sieht und zugleich, daß da, wohin sein Wirken nicht reicht, nichts ist.

In dieser Weise also, schreibt Thomas hier, ist Formalobjekt des Glaubens die veritas prima und nichts anderes, gleichwie das Formalobjekt des Willens das „Gute", das der natürlichen Vernunft „die Wesenheit im Stoffe" ist; — Materialobjekt aber sind alle jene Dinge und alle jene Wahrheiten, durch welche die veritas prima hindurchscheint und die sie benützt, um den Menschen zum ewigen Zwecke zu führen. So kann die Unsterblichkeit der Seele bewiesen werden; und demgemäß fällt sie nicht unter den Glauben. Sie hat aber auch ihre unmittelbare Begründung in der veritas prima und dient somit dem ewigen Zwecke, sie ist von Gott geoffenbart; und so fällt sie wohl unter den Glauben. Das hindert aber nicht, daß es materiell dieselbe Wahrheit ist, welche im Bereiche des rein Natürlichen „verstanden" und „begriffen" wird, also, soweit es nicht auf die direkte Beziehung zum ewigen Endzwecke ankommt, auf natürliche und unserer Vernunft zugängliche Gründe sich stützt. So „verstehen" wir und können begründen und nachweisen sehr viele einzelne Moralwahrheiten. Insoweit stehen sie nicht unter der veritas prima und wir stimmen ihnen nicht zu auf Grund der veritas prima. Aber gleichwie das Auge den Körper nicht sieht als ausgedehnt, als rund oder eckig und trotzdem doch den Körper als solchen, als Körper sieht, weil nämlich der Körper untrennbar mit der Farbe verbunden ist und eine Farbe ohne Körperliches sowie Körperliches ohne Farbe nicht existiert; in ähnlicher Weise sind alle diese Wahrheiten zusammen mit ihren natürlichen Gründen, soweit sie zur Erreichung des übernatürlichen Zweckes dienen, gestützt auf die veritas prima und können von dieser nicht getrennt werden. Die Vernunft also kann diese Wahrheiten voll verstehen auf Grund der natürlichen Ursachen; und

doch sind es Wahrheiten des Glaubens auf Grund der „ersten Wahrheit", welche dieselben als Mittel zur Erreichung des Endzweckes gebraucht. Diese Verbindung mit der „ersten Wahrheit" begreift der Mensch mit seiner Vernunft nicht; das ist objectum fidei; da ist die veritas prima Formalgrund. Aber die Verbindung mit den natürlichen Gründen versteht und begreift die menschliche Vernunft; das ist objectum scientiae; da ist die geschaffene Substanz Formalgrund. Es entsteht somit Glaubenswissenschaft, wenn diese Wahrheiten als Materialobjekt des Glaubens betrachtet werden; wenn sie also die Vernunft nicht so betrachtet, daß sie in den natürlichen Gründen ihren endgültigen Abschluß macht, sondern den Raum für die der geschöpflichen Vernunft an sich unbegreifliche Verbindung mit der veritas prima offen hält. So macht der Schreiner reine Schreinerarbeit, wenn er seinen Blick nur auf das Thor gerichtet hält, welches er machen soll; nimmt er aber Rücksicht auf den höheren Grund, wie er im Plane des Bauwerkes liegt, und mißt er danach seine Arbeit ab, so erhebt er sich dadurch zur Architektur, wenn er auch das Ganze des Planes und dessen inneren maßgebenden Grund nicht versteht.

Auf diese Weise kann die ganze Natur, kann alles natürliche Wissen in der Glaubenswissenschaft Platz finden; denn alle diese „Wirkungen der Gottheit" können helfen zum Besitze Gottes, können mitsamt ihren natürlichen Verbindungen von der Hand der veritas prima positiv gelenkt werden. Die „species intellectus divini sufficit ad demonstrandum omnia", hatte Thomas im Artikel 14. gesagt. Das Natürliche als solches ist dann ein Materialobjekt für den Glauben; es hat mit seinen innerhalb der Natur befindlichen Gründen „Beziehung zum Glauben". Es ist materialiter derselbe Gegenstand, der im Bereiche des Übernatürlichen unmittelbar unter der veritas prima steht und nach dieser Seite hin nicht mehr formaliter von der geschöpflichen Vernunft erreicht wird. So ist es auch ma-

terialiter ein und derselbe Körper, der gesehen und gefühlt wird; aber formaliter wird er gesehen auf Grund der Farbe und dem ist das Gefühl fremd; er wird gefühlt formaliter auf Grund der Wärme und dem ist das Auge fremd.

Im Bereiche des Wissens also stimmt die Glaubenswissenschaft den Schlußfolgerungen zu, weil die natürlichen Gründe sie dazu bewegen. Sie bleibt aber dabei wirkliche Glaubenswissenschaft; denn bei diesen natürlichen Gründen nicht den endgültigen Abschluß suchen, sondern dem zustimmen, daß die veritas prima all dies zur Erreichung des übernatürlichen Zweckes bestimmen und benützen kann, das hat im übernatürlichen Glauben seinen formalen Grund.

Thomas erstreckt jedoch die Glaubenswissenschaft als solche noch weiter: „Es kann auch das verstanden (also begriffen) werden, was an und für sich direkt (nicht bloß wie ein Materialobjekt) unter den Glauben fällt."

Er erläutert das im obigen Texte Gesagte noch weiter in folgender Stelle:[1] „In der Lehre Christi und der Apostel ist die Wahrheit des Glaubens hinreichend auseinandergelegt. Weil aber verkehrte Menschen die apostolische Lehre und die übrigen Lehren und Schriften verdrehen zu ihrem eigenen Verderben; deshalb ward im Verlaufe der Zeiten es notwendig, gegen die sich erhebenden Irrtümer den Glauben weiter zu erklären."

Augustin hatte bereits im selben Sinne geschrieben:[2]

---

[1]) S. th. 2. 2. qu. 10. ad 1.: In doctrina Christi et apostolorum veritas fidei est sufficienter explicata. Sed quia perversi homines apostolicam doctrinam et ceteras doctrinas et scripturas pervertunt ad sui ipsorum perditionem, ideo necessaria fuit temporibus procedentibus explicatio fidei contra insurgentes errores.

[2]) De civ. Dei lib. 16. cap. 2.: Multa quippe ad fidem catholicam pertinentia, dum haereticorum callida inquietudine ex-

„Wegen der Angriffe der Irrlehrer werden viele Wahrheiten, die da zum Glauben gehören, behufs der Verteidigung derselben sorgfältiger erwogen und klarer verstanden und eifriger gepredigt; und so ist die vom Gegner aufgestellte Frage eine Gelegenheit, mehr zu lernen."

Ein Beispiel möge die Ansicht des heiligen Thomas verdeutlichen. Ist Natur dasselbe wie Person? Darauf giebt die natürliche Vernunft bereits die Antwort. Fällt der Unterschied zwischen Natur und Person in ganz derselben Beziehung (nicht wie beim Materialobjekt nur vermittelst Beziehung auf die veritas prima); fällt dieser Unterschied per se, direkt und unmittelbar auch unter den Glauben? Ohne weiteres. Hier also ist ein Fall, wo, wie Thomas sagt, „intelliguntur, quae per se cadunt sub fide" und nicht bloß als „ordinata" erfunden werden „ad fidem". Ganz und in jeder Beziehung ein und derselbe ist der Unterschied zwischen Natur und Person wie er vermittelst der entsprechenden Begriffe verstanden wird und wie er geglaubt wird. Ist deshalb der Glaube dasselbe wie das Verstehen oder das Wissen? Keineswegs!

Der positive Inhalt dieses Unterschiedes, das wirkliche Sein, auf welches sich dieser Unterschied gründet, ist in dem Geglaubten etwas anderes wie im Verstandenen. Ich verstehe oder weiß nur, daß überhaupt Natur begrifflich nicht Person ist; aber wie das in Gott sich offenbart, wie das da ist, darüber sagt mir mein natürliches Verständnis nichts. Und selbst nach dem die Offenbarung gesprochen, weiß ich davon noch nichts; sondern vermag nur zu glauben. Nur daß die Art und Weise, wie in den natürlichen Dingen Natur nicht Person ist, dem nicht entgegensteht, daß in Gott die Natur von der Person unterschieden wird; das

---

agitantur, ut adversus eos defendi possint, et considerantur diligentius, et intelliguntur clarius, et instantius praedicantur: et ab adversario mota quaestio dicendi existit occasio.

kann ich verstehen, das kann ich wissen; quod ea quae exterius apparent, veritati non contrariantur, sagt Thomas.

Hier ist also das Verstehen allerdings dem Gegenstande des Glaubens näher: quae intelliguntur, cadunt per se sub fide; aber dafür erstreckt sich auch das Verständnis nur auf das Negative, nur darauf, daß nichts der Offenbarung entgegensteht. „Die Idee der göttlichen Vernunft reicht hin," wie Thomas sagt, „um alles zu zeigen;" nicht nur wie alles unter der Leitung der veritas prima zum Besitze des Ewigen führt, sondern auch wie alles schrankenlose Ohnmacht ist im Vergleiche zur Herrlichkeit des Glanzes der göttlichen Weisheit.

Dies geht noch mehr hervor aus der Betrachtung der Eigentümlichkeiten des göttlichen Wissens, die jedenfalls da, wo der Formalgrund desselben gleichermaßen Formalgrund für das Erkennen des Menschen ist, sich ohne weiteres zeigen müssen.

397. Die Eigenschaften des göttlichen Wissens.

Es ist der hier berührten Frage nun die allseitige Grenze gegeben worden. Worum es sich handelt, das kann nicht schlechthin dahin bestimmt werden, daß die Art und Weise der Überlieferung des eigentlichen Glaubens angegeben werden solle, sondern vielmehr dahin wie die Auffassung desselben durch die Vernunft, wie die Glaubenswissenschaft von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt wird. Thomas bestimmt im 2. 2. qu. 8. art. 4., daß der Glaube in jenem, der die Gnade Gottes habe, stets mit dem donum intellectus verbunden, stets also von einem gewissen Begreifen und wirklichen Verstehen begleitet sei. Das kann nach der oben angeführten darauf bezüglichen Stelle niemand bezweifeln. Denn wo auch immer lebendiger Glaube ist, da muß gleichfalls die leitende Richtschnur in der Vernunft sein, nach welcher die Dinge um uns herum zu Gott hin bezogen

werden oder wonach im gegebenen Falle erkannt wird, daß dem Geoffenbarten im Bereiche des Natürlichen nichts entgegensteht. Das kann aber nur verstanden werden unter der Voraussetzung, daß der Vernunft die natürlichen Beziehungen und die inneren maßgebenden Gründe der betreffenden Dinge gegenwärtig sind. Nicht etwa als ob solche natürliche Kenntnis dem Glauben vorausgehen müßte und selben bedingte; sondern das will sagen, daß, ehe der wirkliche verdienstliche Glaubensakt erfolgt, bereits vom Lichte des Glaubens aus die Vernunft auch in ihren natürlichen Beziehungen erleuchtet und damit die Natur selber erhoben wird. Die Vernunft behält, was sie einmal weiß. Erhellt jedoch durch das Licht des Glaubens, bleibt sie bei dem Ergebnisse ihres Wissens nicht stehen, sondern läßt es vielmehr offen, daß die höchste Bestimmung der **veritas prima** sie durchdringe und so erst durch letztere vorbereitet ist die Vernunft thatsächlich in Thätigkeit. Nach unten, nach den Kreaturen hin, begreift sie kraft der in ihr befindlichen natürlichen Gründe; nach oben, nach der **veritas prima** hin, ist sie so wie sie ist mit allem Wissen, das sie erfüllt, rein bestimmbar und zwar dankt sie diese Offenheit für die Bestimmung von oben wiederum dem Einflusse der **veritas prima.**

In diesen Grenzen, wie sie eben nach Thomas gezeichnet worden sind, ist die Frage zu behandeln, damit die beiden Extreme vermieden werden: 1) eine rein mechanische Fortpflanzung und Vererbung, in diesem Sinne also unveränderlich; — 2) die Zulassung einer inneren Entwicklung, also eigentlich einer stufenweisen Vollendung und damit selbstverständlich verbunden eine stete Änderung des Inhalts der Offenbarung.

Da ist nun als erste und grundlegende Eigentümlichkeit des göttlichen Wissens hervorzuheben: seine Identität mit der Substanz Gottes. Da aber alles Wissen sich auf Sein richtet und nur dasjenige ein Sein hat, was einzeln

und in voller Bestimmtheit ist, so heißt dies ebensoviel wie: die Identität des göttlichen Wissens und des göttlichen Einzelseins.

Das kreatürliche Wissen erkennt das Einzelne, aber nur vermöge und kraft des Allgemeinen. Da aber das Einzelne einerseits niemals vom Allgemeinen erschöpft wird, sondern immer noch etwas in den verschiedenen Einzelheiten, wie Größe, Farbe, Figur u. dgl., besitzt, wovon der innere maßgebende Grund nicht die allgemeine Substanz des Dinges ist; — da andererseits auch im Gegenteil das Allgemeine nie vom Einzelnen erschöpft wird, als ob, wenn eine bestimmte Zahl einzelner Menschen z. B. erreicht ist, durchaus nicht mehrere sein könnten; so folgt, daß das kreatürliche Wissen 1) immer vervollkommnet werden kann; 2) daß es seine bestimmende Form von außen erhält (**res sunt regula nostra scientiae**, sagt wiederholt Thomas); 3) daß es niemals seinen Gegenstand nach allen Seiten hin zu erschöpfen vermag.

Das ist bei der Glaubenswissenschaft, deren innerer bestimmender Grund die **prima veritas**, also die **species intellectus divini** ist, nicht der Fall. Da der unmittelbare Formalgrund derselben sein eigenstes Sein ist, weil Er Sich als sein Sein erkennt, so muß, insofern die Wirkungen immer der unmittelbaren Ursache in ihrem Sein entsprechen (**effectus assimilantur causis proximis**), die Glaubenswissenschaft innerhalb ihrer selbst den bestimmenden Grund ihrer Vollendung tragen. Das Wissen oder Verstehen leiht nicht seinen Glanz dem Glauben; sondern umgekehrt wird es, soweit auch immer es dem Glaubensprincip untersteht, erhöht und vollendet. Die Glaubenswissenschaft ist von vornherein vollendet und behält diese innere Vollendung in ihrem Formalprincip immer. Die **veritas prima** bleibt immer sie selbst, ein und dieselbe; sie sieht als Princip immer und überall allein Sich selbst. Alles, was im Bereiche des Geschöpflichen unter ihr geregelt und

beeinflußt erscheint, thut nur die Ohnmacht aller anderen Formalprincipien des Wissens im Verhältnisse zu diesem Formalprincip des Glaubens dar. Alles Vermögen findet seine Bestimmung und Vollendung im Wirklichen und alles Wirkliche hängt ab von der wirkenden Kraft. Wo also unmittelbar für das Erkennen jenes Princip als das leitende erscheint, welches die wirkende Kraft selber in höchster Einfachheit und Vollendung ist, da muß auch die höchstmögliche Vollendung und Bestimmtheit herrschen zusammen mit der innersten Einfachheit. Es kann nach dieser Seite hin weder von Fortschritt noch von Entwicklung; es kann von einem Mehr oder Minder nicht die Rede sein. So weit der Zweck der Offenbarung und danach der Grad derselben vom allezeit freien Gotte bestimmt ist, so weit ist dieselbe immer ganz und in Allem vollendet in indivisibili gegeben.

Damit hängt der zweite hier in Betracht kommende Vorzug des göttlichen Wissens eng zusammen: Das göttliche Wissen ist unmittelbar wirkend, rein bestimmend; es empfängt von keinem außerhalb stehenden Element die geringste Beeinflussung.

Der Molinismus möchte, und zwar im Zusammenhange mit seinen Principien, für die Glaubenswissenschaft ein entwickelndes, bestimmendes, weiterführendes Princip annehmen, das da außerhalb des Formalgrundes der Glaubenswissenschaft stände. Daß seine Lehre in der Schrift oder den Vätern sich positiv vorgetragen finde, das hat noch kein Molinist behauptet. Wohl aber nehmen die Molinisten an, es gäbe Vätertexte, die ihnen nicht positiv entgegen sind; die da „richtig verstanden und gemäß den Principien der neueren Wissenschaft weiter entwickelt" den Molinismus ergeben; die da zu diesem System hinneigen.

Das gerade nun wird durch diesen zweiten Vorzug des göttlichen Wissens geleugnet. Das geschöpfliche Wissen wohl bedarf wegen seines Formalgrundes, der da nur die allgemeine Substanz, nur Vermögen ist, einer bestimmenden

und bethätigenden Kraft von außen. Das übernatürliche Wissen aber bringt und zwar auch auf Grund seines Formalgrundes, der da reine Wirklichkeit ist, alle Bestimmung und Bethätigung von sich aus mit. Dasselbe kann mit Beziehung auf das natürliche Wissen und auf alle Fortschritte des letzteren nur beeinflussen, nur geben, nur bestimmen, nur beleuchten. Denn mag das natürliche Wissen noch so weit fortschreiten, sein innerlich bestimmender Formalgrund bleibt immer Möglichkeit, da ja niemals im Geschöpflichen die Substanz ihre eigene einzelne Wirklichkeit ist. Es ist dieses Wissen immer seinem innersten Wesen gemäß Bestimmbarkeit; während das übernatürliche Wissen in seinem innersten Wesen Wirklichkeit und Bestimmtheit ist und soweit alles Empfangen und Bestimmtwerden von sich geradezu ausschließt. **Haec est victoria fides vestra**, sagt prägnant der heilige Johannes. Die einfache Anwesenheit des Glaubens ist schon der Sieg gegenüber allem Geschöpflichen. Der Kampf dient nur dazu, diesen Sieg recht offenbar zu machen. Der Glaube schließt in sich den Sieg ein.

Endlich ist die Glaubenswissenschaft im Gegensatze zur natürlichen Wissenschaft ihren Gegenstand erschöpfend. Sie muß naturgemäß ihrem Formalgrund folgen, der **veritas prima**, vor der da alles, Mögliches und Wirkliches, Göttliches und Geschöpfliches, als mit einem Male und ohne Schranken erkannt und nicht bloß als etwas Erkennbares steht. Die **veritas prima** schließt ja als erster wirkender Grund des Geschaffenen dieses letztere von Ewigkeit her in sich ein. Aus ihr heraus quillt das Geschöpfliche, der Gegenstand unseres Wissens und Verstehens. Also bleibt gar nichts anderes übrig, als daß das Formalprincip in der Glaubenswissenschaft alle natürlichen Beziehungen zu ihm selber als dem ewigen Endzwecke in gleicher Weise von vornherein als gekannt in sich enthält und ebenso die Mittel, um entgegenstehenden Gefahren zu begegnen. Nicht aus dem Natürlichen fließt das Verständnis in das Glaubensprincip;

sondern dieses erschöpft vielmehr in sich selber durch und durch alles, was die natürlichen Wahrheiten oder Dinge als Erkennbares in sich schließen und wirkt demgemäß in der Vernunft. Es verursacht das Verständnis und ein eingehenderes Wissen im Bereiche der Natur und der in dieser enthaltenen Gründe ebensogut wie es den Verstand vermittelst des Willens zur Zustimmung bestimmt im Bereiche des rein Übernatürlichen, obgleich der Verstand den Grund seiner Zustimmung nicht schaut.

Wie prägen sich diese Eigenschaften der Glaubenswissenschaft, die aus ihrem Formalprincip folgen, nun in der Vernunft aus? Wie erscheint da die innere unteilbare Vollendung; ihre Unfähigkeit, von außen her bestimmt und bethätigt zu werden; ihre den Gegenstand erschöpfende Kraft?

398. Ausprägung der Unveränderlichkeit des Formalgrundes in der Glaubenswissenschaft.

Gottes Wissen ist nicht wie die Idee des geschöpflichen nur eine bloße Erkenntnisform, vermittelst deren das einzelne wohl erkannt oder welche auf das einzelne angewandt wird, ohne daß jedoch der einzelne Erkenntnisgegenstand mit ihm von vornherein gegeben oder in ihm eingeschlossen wäre. Sie ist nicht — wir haben dies oben gegen Vasquez festgestellt — ein reines medium quo, wie z. B. die allgemeine Idee „Mensch", welcher die Richtung auf den einzelnen Menschen durchaus fremd ist; die da nur das Vermögen hat, im einzelnen Erkenntnisakte die allgemeine Form zu geben und nicht zugleich als medium quod, nämlich als das erkannte Einzelne erscheint. Die geschöpfliche Vernunft „giebt" und „empfängt"; sie steht in Wechselbeziehung mit den äußeren Dingen. Sie empfängt zuerst von diesen die allgemeine Idee; und ebenso geht die Bethätigung und Bestimmung oder Anwendung dieser Idee für das einzelne Erkennen von außen aus. Dafür aber giebt die Ver

nunft den Dingen es, daß sie gemäß der ihnen innewohnenden eigenen Natur in ihrer Thätigkeit geleitet werden. Ein solches Wechselverhältnis besteht keineswegs zwischen der göttlichen Vernunft und den einzelnen Geschöpfen. Die göttliche Vernunft ist ganz von sich aus das medium quo und das medium quod. Sie ist die allgemein bestimmende Ursache für das göttliche Erkennen, wie die Idee „Mensch" in der geschöpflichen Vernunft es ist für die geistige Erkenntnis des einzelnen Menschen. Aber zugleich schaut sie auch allein dadurch, daß sie sich selbst sieht vermittelst des Maßes der Ewigkeit, den eigenen freien Willen nämlich und dessen bestimmte Wirkung, das einzeln Bestehende; sie ist zugleich Erkenntnisakt.

Diese Grundeigenschaft des göttlichen Wissens muß durchscheinen in seiner unmittelbarsten Wirkung. Denn, wie eben vorher bereits bemerkt, sind die Wirkungen ähnlich der Beschaffenheit ihrer nächsten Ursachen: effectus **assimilantur causis proximis**. Nicht so steht die Schrift da, nicht so die Lehre der Väter, nicht so die kirchlichen Entscheidungen, daß da bloß ein medium quo für das übernatürliche Erkennen gegeben und daß die Erklärung und Anwendung auf das einzelne Verständnis, also der eigentliche Gegenstand des Erkennens, der natürlichen Vernunft überlassen wäre. Es besteht da nicht bloß ein Same, dessen Entwicklung im einzelnen nun dem Erdreiche der geschöpflichen Vernunft, dem Tau rein natürlicher Betrachtungen überlassen wäre.

Nicht der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts mit ihren verschiedenen Systemen, ebensowenig wie der Philosophie des apostolischen Jahrhunderts steht es zu, das entscheidende Verständnis der geoffenbarten Wahrheiten dem Geiste in den einzelnen Fragen zu vermitteln, so daß der Glaube nur darin bestände, allgemeine geoffenbarte Wahrheiten anzuerkennen und sie erklären dürfte, wie es die einzelne Stufe des philosophischen Denkens mit sich bringt.

„Gott ist einig und dreieinig" besteht nicht in dem Sinne als geoffenbarte Wahrheit, daß man nur das „Ein" und das „Drei" festzuhalten hätte; im übrigen aber sie im ersten Jahrhunderte so, im vierten anders, im achten wieder anders und im neunzehnten Jahrhunderte nochmal anders und so ohne Ende weiter je nach der philosophischen Ansicht, die vorwaltet, im einzelnen erklären könnte. Wir sprechen, wie immer in dieser Arbeit, rein objektiv und wollen auf keine Personen und Entscheidungen aufmerksam machen.

Nein! Das Verständnis ist ganz im einzelnen zugleich mit offenbart und zwar vom Anfange an. Das „Ende" bis hin zum ewigen Endzwecke, also die alles Zeitliche überragende und durchdringende Bestimmtheit in der Anwendung auf einzelne philosophische Systeme ist mit dem geoffenbarten Satze mit gegeben. Wie das „Eine" und das „Drei" in der Dreieinigkeit im einzelnen zu verstehen sei, war innerhalb der Kirche im ersten Jahrhunderte durch das Licht der Offenbarung eben so geregelt, wie im vierten, wie im achten, wie im neunzehnten, wie in den kommenden Jahrhunderten es sein wird bis ans Ende der Zeiten. Die Offenbarung bringt ihr Verständnis mit und ist mit ihrem Verständnisse, mit ihrer Anwendung auf das einzelne ganz genau dieselbe zu allen Zeiten.

Das Konzil von Trient spricht das klar und entschieden aus; indem es in der sessio IV. verbietet, die heilige Schrift nach Belieben zu erklären (ad suos sensus contorquens) gegen die Erklärung, welche festgehalten hat und festhält die heilige Kirche . . ., oder gegen die einstimmige Erklärungsweise der heiligen Väter.

Diese so beschaffene Offenbarung muß nun derartig in der menschlichen Vernunft niedergelegt sein, wie es die Natur der letzteren mit sich bringt. Worin bestehen die wesentlichen Beschaffenheiten der menschlichen Vernunft?

1) Die menschliche Vernunft ist in jedem Menschen in

der Weise und läßt in dem Maße eine Vielheit in ihrer Vertretung zu, daß sie trotzdem kraft ihrer natürlichen Verbindung mit dem Stoffe im ganzen menschlichen Geschlechte eine Einheit ist. Der Apostel selber führt einen Grund dieser Einheit an: „Von Einem geht das Menschengeschlecht aus." Er erwähnt also den für uns wichtigsten Grund dieser Einheit, die Fortpflanzung und Vererbung.

2) Nur so gelangt die Vernunft zur lebendigen Auffassung und zum eingehenden Verständnisse einer Wahrheit, „daß sie von einem auf das andere schließt," de uno in aliud discurrit, wie im vorliegenden Artikel Thomas sagt.

3) Der menschlichen Vernunft wird der Erkenntnisgegenstand nur gegenwärtig vermittelst der Sinne.

Diesen natürlichen Verhältnissen angepaßt findet sich die übernatürliche Offenbarung niedergelegt in der menschlichen Vernunft.

a. Christus.

Gott hat zuvörderst seine übernatürliche Wahrheit in die menschliche Vernunft in der Weise niedergelegt, daß die Einheit der Vernunft und zugleich ihre Freiheit in jedem einzelnen Menschen in ganz hervorragender Weise gewahrt blieb. Er hätte die Vernunft eines Propheten so erleuchten können, daß dieser zugleich mit der Zustimmung zur rein übernatürlichen Wahrheit auch ganz und gar alle einzelnen Beziehungen des Kreatürlichen insgesamt zum ewigen Endzwecke und die etwaigen entgegenstehenden Hindernisse durchschaut haben würde. Er wäre dann der Lehrer des Menschengeschlechtes geworden.

Aber nein! Der Prophet hätte als reines Geschöpf fallen können. Gottes Barmherzigkeit wollte jene Gnade auf Erden heimisch machen, von der Augustin so bezeichnend sagt, sie gäbe das non posse peccare, so daß, wer diese Gnade besitzt, wohl seiner Natur nach fallen kann, aber von der Gnade mit Überwindung aller Hindernisse unfehl-

bar zum Besitze Gottes geführt wird. Der himmlische Vater sandte seinen Ihm wesensgleichen göttlichen Sohn; und dieser Jesus ward, wie Paulus (Hebr. 12, 2.) sagt, nun der „Urheber des Glaubens und der Vollender von allem". Der Herr selbst hatte nicht Glauben. Er „erzählte, was Er geschaut im Busen, im Innern der Natur des Vaters". Vom ersten Augenblicke seines irdischen Daseins an besaß Er auch als Mensch die selige Anschauung und war somit geeignet, der erste notwendig unfehlbare Begründer des Glaubens zu werden; denn „was Er wußte, das sprach Er und was Er gesehen, das bezeugte Er". Er hatte nicht notwendig, sich auf einen anderen zu beziehen. Der Lehrer des Menschengeschlechts ist Christus in einzig hervorragender Weise; denn aus einzig dastehender Fülle schöpfte Er. Und Er ist deshalb dieser Lehrer, weil Er seiner ganzen Person nach „reiner Mittler ist zwischen Gott und den Menschen". Nur was Er vom Vater empfangen, das hat Er ohne Beimischung irgend welchen fremden Elementes verkündigt. Er war in die Welt gesandt, um zu leiden, nicht um zu herrschen; um zu gehorchen, nicht um zu bestimmen oder; vielmehr um dadurch zu herrschen, daß Er litt; dadurch offenbarerweise den Auserwählten ihre Bahn vorzuzeichnen, daß Er sogar seinen Henkern gehorchte. In allem, was der Herr in seiner Verbindung mit dem Leibe vor den Menschen that; in allem, was Er lehrte; dürfen und müssen wir rein den Willen und die Wahrheit des Vaters, den Urquell und den Ursitz aller Weisheit und Kraft erblicken. Wo fortan eine Wahrheit in der Welt erglänzt, da erglänzt sie im Antlitze Christi. „Gott," so Paulus, „der da sagte, daß das Licht erglänze über die Finsternisse; Er selber leuchtete auf in unseren Herzen, damit die Wissenschaft der strahlenden Herrlichkeit Gottes sich wiederspiegle im Angesichte Christi." (II. Kor. 4. 6.)

Christus ist der einzige, der als einzelner Mensch

in sein Vernunftvermögen die Heilswahrheit voll und ganz, soweit auch immer der Endzweck es mit sich brachte, aufnahm; der da nach jeder Richtung hin erschöpfend sie durchdrang und bei dem dies kraft seiner Vereinigung mit der göttlichen Person nicht anders sein konnte. Er steht in ganz einziger, wesentlich von allen anderen verschiedenen Weise an der Spitze des Menschengeschlechts; und in Ihm hat das letztere es empfangen, in selbsteigener Thätigkeit und mit dem der menschlichen Natur zukommenden Erkennen nach der endlichen Vollendung zu streben. Diese der menschlichen Natur zukommende Art von Erkennen ist aber gerade auf der geistigen Vererbung und Fortpflanzung, auf der Belehrung gegründet.

b. Die Apostel.

Christus hat zuvörderst die Apostel ausgewählt, auf daß sie in der Kirche selbst die Träger aller Belehrung bis in die spätesten Zeiten würden. Wie drücken sich die Lehrer der Kirche über die Fülle übernatürlicher Kenntnis, wie solche in den Aposteln war, aus?

Irenäus schreibt (adv. haer. lib. 3. cap. 2. nr. 2.), „es ließe sich die ganze Unerträglichkeit des gnostischen Hochmutes gerade darin in abschreckendster Weise erkennen, daß jene Männer vorgeben, ein tieferes Verständnis der Glaubenslehre zu besitzen, als die Apostel hatten." Und (l. c. lib. 3. cap. 1.): „Nicht auf einem anderen Wege gelangte zu uns die Kenntnis von den göttlichen Heilsanstalten, als durch Vermittlung derjenigen, die uns das Evangelium gebracht haben. Dieses wurde zuerst mündlich von ihnen verkündigt, bevor sie uns dasselbe schriftlich überließen, damit es die Grundlage und die Säule der Glaubenswahrheit würde. Es ist aber unrecht zu sagen, die Apostel hätten, als sie zu predigen anfingen, noch nicht eine vollständige Kenntnis der Glaubenslehre besessen, wie einige zu behaupten nicht erröten, indem sie sich rühmen, die apostolische

Predigt ergänzt zu haben. Denn nach der Auferstehung des Herrn sind die Apostel umkleidet worden mit der Kraft des von oben herabkommenden heiligen Geistes und da sie hier mit allen Geistesgaben erfüllt wurden, so haben sie selbstverständlich auch die vollkommenste Erkenntnis erhalten."

„Wie kann man," so Tertullian (**de praesc. c. 22.**), „bei gesundem Verstande behaupten, es sei die eine oder die andere Glaubenswahrheit den Aposteln unbekannt geblieben, ihnen, welche Christus, der Herr, dazu bestellt hatte, die Lehrer der Welt zu sein; welche Er seinerseits des vertrautesten Umganges gewürdigt hat; welchen durch Ihn seine Geheimnisse erschlossen worden waren, in die einen Einblick zu thun der Masse des Volkes nicht gestattet ist. Sie also, denen Christus selbst nach seiner Auferstehung den Sinn der heiligen Schriften ausgelegt hat, würden eine nur unvollkommene Kenntnis der Glaubenslehre besessen haben! Wohl hatte einst der Herr den Aposteln bemerkt: Ich habe euch noch viel zu sagen; aber ihr könnt es jetzt nicht tragen. Jedoch fügte Er alsbald hinzu: Wenn aber der Geist der Wahrheit gekommen sein wird, so wird Er euch in alle Wahrheit einführen." „Die Richtschnur unseres Wandels," fügt derselbe Lehrer hinzu (**l. c. c. 37.**), „ist der Kirche durch die Apostel übermacht worden, den Aposteln durch Christum, Christo aber durch Gott."

„O die namenlose Thorheit!" ruft Gregor von Nazianz aus. „Sie geben vor, die bis jetzt **verborgen gebliebene** Wahrheit uns erst heute zu verkünden. Ja; man möchte darüber weinen. Denn wäre uns das Licht des rechten Glaubens erst vor dreißig Jahren aufgegangen, während es doch fast schon vierhundert Jahre sind, seitdem Christus auf Erden erschienen ist, so würden während dieser ganzen Zwischenzeit das Evangelium und unser Glaube eitel gewesen sein, so hätten umsonst so viele Märtyrer geblutet und vergeblich wäre gewesen die Amtsverwaltung so großer und so vortrefflicher Bischöfe" (**orat. 52.**).

„Die Apostel gleichen der Sonne," sagt Makarius der Ägypter, „welche die ganze weite Welt mit ihren Strahlen beleuchtet" (homil. 14. nr. 5.).

„Nichts in diesem Leben," dies sind die begeisterten Worte des Bischofs Proclus von Konstantinopel, „nichts auf Erden ist vergleichbar der den Aposteln zu teil gewordenen Gnade" (orat. 19. laudatio S. Andreae apostoli n. 1.).

Dem schließt sich Thomas an, der da schreibt:[1]) „Jene, die da Christo näher standen sei es daß sie unmittelbar vor Ihm waren wie Johannes der Täufer oder nach Ihm wie die Apostel haben die Geheimnisse des Glaubens in mehr vollendeter Weise gekannt als die anderen." Und genauer: „Die Apostel haben die Erstlinge des Geistes empfangen, denn sie sind des heiligen Geistes früher und in reicherem Maße teilhaftig geworden, als alle übrigen Gerechten des Neuen Bundes, natürlich die heilige Jungfrau ausgenommen. Aus diesem Grunde haben sie auch den Vorrang vor allen anderen Heiligen, wie herrlich auch immer die Krone der letzteren sein möge, sei es die der Jungfräulichkeit, des Martyriums oder der Wissenschaft. Man kann dagegen nicht einwenden, es hätten ja andere Heilige mehr für Christum geduldet, größere Strengheiten auf sich aufgenommen, als die Apostel. Denn die Größe des Verdienstes richtet sich nach dem Maße der Liebe, weil der dem Verdienste der Heiligen entsprechende himmlische Lohn, wenigstens seinem wesentlichen Inhalte nach, in der Freude über Gott besteht; derjenige aber über den Besitz Gottes sich mehr freuen wird, der Ihn mehr geliebt hat. Hatte nun irgend jemand eine höhere Liebe, als diejenige es gewesen, von welcher die Apostel bei all ihrem Wirken und Dulden durchdrungen und geleitet waren? Nein; denn die Gnade, welche als das Princip

---

[1]) S. th. 2. 2. qu. 1. art. 7. ad 4. Illi qui fuerunt propinquiores Christo vel ante, sicut Joannes Baptisto, vel post, sicut apostoli, plenius mysteria fidei cognoverunt.

aller übernatürlichen Thätigkeit die Vollkommenheit der Liebe bedingt, war den Aposteln in reicherem Maße als irgend einem anderen, die heilige Jungfrau allein ausgenommen, zu teil geworden. Diese höhere Vollkommenheit der apostolischen Gnade, in welcher die größere Inbrunst ihrer Liebe wurzelte, folgt aus der Erhabenheit des Berufes der Apostel, da bekanntlich der Maßstab für die Gnadenaustheilung gerade in dem verschiedenen Berufe der Menschen gesucht werden muß. Die Würde der Apostel nun ist nach jener der Gottesmutter die höchste in der Kirche Christi. Denn es war der auszeichnende Beruf derselben, die Summe der durch Christum der Menschheit geschenkten Heilsmittel und damit auch die einzelnen Glaubenswahrheiten über die ganze Welt zu verbreiten[1])" (cf. in ep. ad Rom. cap. 8. lect. 5.).

Deshalb betrachtet es Bannez[2]) als einen Irrtum im Glauben, wenn jemand behaupten wolle, es sei der Glaube der Apostel nicht so vollkommen oder nicht so ausdrücklich, explicite, gewesen wie der unsrige. Und Suarez sagt:[3]) „Daß die Lehrer der Kirche nach der apostolischen Zeit die Glaubenslehre mit mehr Weisheit erfaßt, oder daß der Glaube später mehr expliziert worden sei, das kann nicht behauptet werden und es wird von den Theologen communiter verworfen als grundlos."

---

[1]) Vgl. Schätzler: Die Bedeutung der Dogmengeschichte, Manz, Regensburg, 1884. S. 94.

[2]) In 2. 2. qu. 1. a. 7. Error est in fide asserere, quod post apostolorum tempora doctores Ecclesiae vel etiam ipsa Ecclesia plura cre dat de pertinentibus ad fidem, aut explicatius, quam apostoli et sacri scriptores evangelicae doctrinae crediderunt.

[3]) De fide disp. II.; sect. 6.; n. 10.: Doctores Ecclesiae posteriores apostolis fuisse sapientiores in fide vel habuisse illam magis explicitam, quam ipsi apostoli, dici non potest, et a theologis communiter reprobatur, etiam tanquam temerarium.

Aus diesen Stellen geht ohne weiteres hervor, wie Christus den Aposteln nicht bloß allgemeine Formeln gegeben und deren Verständnis ihnen überlassen habe, sondern wie die Apostel mehr wie jemals nachher und tiefer wie jemals nachher auch das Verständnis der Glaubenslehre explicite durchaus besaßen; nämlich nach den beiden Seiten hin, die Thomas oben hervorgehoben hat: welche Beziehung zum letzten Zwecke den Geschöpfen innewohnt und wie die entgegenstehenden Hindernisse überwunden werden müssen.

Worin unterschied sich nun dieses Verständnis der Apostel von dem Christi? Und worin unterschied es sich wieder andererseits von dem der nachfolgenden Geschlechter?

Der erstgenannte Unterschied ist darin begründet, daß 1) der Ursprung ein anderer war. In Christo kam das Verständnis der Glaubenslehre vom himmlischen Vater, also von der Gottheit unmittelbar. Der Herr selber drückt das aus in den Worten, mit denen Er das Fundament der Kirche legt: „Nicht Fleisch und Blut hat Dir dies offenbart," sagte Er zu Petrus, „sondern mein Vater, der im Himmel ist." Er wußte also die Offenbarung des Vaters. Bei den Aposteln waren die Worte Christi der nächstwirkende Grund des Verständnisses. Sodann ist 2) der Formalgrund der Kenntnis ein anderer. Christus schaut selbst die eigentlichen Geheimnisse des Glaubens auch mit seiner menschlichen Vernunft. Er ist niemals viator, immer comprehensor. Bei den Aposteln aber gründet sich das Verständnis der Glaubenslehre auf das wirkliche Glaubenslicht. Ferner ist 3) der Materialgrund bei beiden verschieden. Christus durchdringt alles einzelne, was der Glaubenslehre unterliegt, in einer Weise, daß es nicht tiefer durchdrungen werden kann. Die Apostel durchdringen wohl auch ein jeder die ganze Glaubenslehre, so daß der Inhalt explicite vor ihnen liegt. Aber einmal ist der Grad dieses Durchdringens bei dem einen Apostel nicht so wie beim anderen; wie ja auch

das Licht, welches das ganze Zimmer durchleuchtet und alle Gegenstände sichtbar macht, einen höheren oder geringeren Grad der Stärke zuläßt und wie Petrus von Paulus sagt, er habe manches geschrieben, was schwer zu verstehen sei, „**secundum datam sibi sapientiam**," gleichsam als ob der Grad der Weisheit, den Paulus erhalten, höher sei als jener in den anderen Aposteln. Zudem liegen vor den Aposteln in keiner Weise alle wirklich eintretenden späteren Ereignisse, in denen der Glaube seine Anwendung finden wird: „**non docuit tamen eos**," sagt Thomas (2. 2. qu. 106. art. 4. ad 2.), „**de omnibus futuris eventibus.**" Endlich ist 4) die Zweckursache bei Christus zu allererst die Verherrlichung des Vaters und die eigene; bei den Aposteln, die alles von Christo erhalten haben, ist es die Verherrlichung Christi.

Die Apostel unterscheiden sich aber ihrerseits von allen nachfolgenden Lehrern der Kirche, und zwar 1) dadurch, daß jeder die ganze Heilswahrheit erfaßte, so explizit, wie kein späterer Lehrer mehr und nicht **obscure et generaliter** und **in exemplis**; 2) dadurch, daß jeder das Verständnis der Glaubenslehre mit der Autorität verband, es in bindender, die ganze Kirche verpflichtender Weise vorzulegen, was später in dieser Weise nicht mehr der Fall war; auf Grund des eigenen Verständnisses durfte und darf kein Papst etwas zu glauben vorschreiben, sondern nur auf Grund der Thatsache, daß das für die Kirche als Glaubenspunkt Vorzuschreibende in der Lehre der Apostel und der Väter enthalten ist.

Doch das führt zur Erläuterung der Art und Weise, wie das explizite Verständnis der ganzen Glaubenslehre immer in der Kirche vorhanden war und vorhanden sein wird.

c. Die nachfolgende Kirche.

Zuvörderst möchte eine nähere Darlegung dieses „explicite" erwünscht sein. Die Glaubenslehre muß innerhalb

der Kirche immer als eine verstandene da sein; nicht als eine bestimmbare und dem bethätigenden Verständnisse oder der formenden Erklärung erst unterliegende. Das ist der Wesensunterschied zwischen übernatürlicher Offenbarung und den natürlich aufgefaßten Ideen. Aristoteles hat nicht das Verständnis seiner Lehre aller Nachwelt überliefern können, sondern nur seine Bücher. Die Natur bietet höchstens Ideen; frei einem jeden, sie nach seiner Weise anzuwenden. Christus aber ist Gott, der da keine bloße bestimmbare Idee, sondern nur eine sich durch und durch erkennende und zugleich in sich ohne weiteres und ohne irgend welchen Einfluß von außen her erkannte Idee ist, somit in seiner unmittelbaren Wirkung auch ebenso sich offenbaren muß, d. h. keine bestimmende Kraft von außen zulassen darf, sondern diese mit hineinlegt.

Ist aber damit gesagt, daß nun jede einzelne Vernunft, die da glaubt, auch dieses ganze Verständnis der Glaubenslehre mit erhält? Nein; Christus hat sich gebunden, beim Menschengeschlechte, also bei der Gesamtheit zu bleiben. Er hat versprochen und geleistet die Erlösung und Rettung der ganzen Menschennatur; nicht aber hat Er einem jeden Gliede derselben ein solches Versprechen geleistet.

Mit dem Werke Christi bleibt die Freiheit und die stufenweise Mitwirkung des einzelnen Menschen immerdar bewahrt. Innerhalb der ganzen Menschennatur in ihrer Gesamtheit ist das Verständnis der geoffenbarten Wahrheit unveränderlich niedergelegt und hat niemals zugenommen und niemals abgenommen. Muß dann aber dieses Verständnis des Gesamtoffenbarungsinhalts wenigstens so niedergelegt sein, daß es immer irgend eine einzelne Vernunft giebt, welche es vertritt und welche darüber Auskunft geben kann. Auch das nicht! Jedoch muß es in der Weise niedergelegt sein, daß, so oft ein Zweifel von irgendwoher auftaucht, es in der Kirche Personen giebt, welche das richtige Verständnis besitzen und zwar nicht auf Grund ihres For-

schens und ihres für sich thätigen Scharfsinnes, sondern „weil sie so unterrichtet worden sind," „weil sie so empfangen haben," „weil vor ihnen ebenso geglaubt wurde." Ihren eigenen Scharfsinn können sie entwickeln in der packenden und passenden Darlegung des bezweifelten Punktes; in der zwingenden Zurückweisung des entstandenen Hindernisses; in der überzeugenden Hineinziehung natürlicher Verhältnisse und Bedingungen als veranschaulichender Beispiele, als klärender Mittel; — aber die leitende Idee, die sie im Innern erfaßt und richtig verstanden haben, sie kommt zugleich mit dem Verständnisse von der innerlich stets dieselbe bleibenden Überlieferung.

Im sechzehnten Jahrhundert wird z. B. das katholische Geheimnis der heiligen Eucharistie geleugnet. Beginnen etwa erst nun von seiten der katholischen Autorität Studien über die betreffenden Schriftstellen; über das, was die Väter geschrieben; über die mit den entsprechenden Worten „Verwandlung", „Substanz" zu verbindenden philosophischen Begriffe? Nein! Es wird gesagt: Das vierte Laterankonzil hat die Lehre so verstanden, wie die katholische Kirche sie heute versteht. Und das vierte Laterankonzil sagt: Die Kirche hat Berengar gegenüber das Verständnis des Dogma gerade so und nicht anders ausgesprochen. Und das römische Konzil gegen Berengar beschließt auf Grund der canones, auf Grund der früheren Konzilsbeschlüsse, in denen das Verständnis des Dogma ebenso ausgesprochen steht, wie es nun verstanden wird.

Die Worte, welche das Verständnis, wie es Augustin hat, ausdrücken, stimmen in dieser Beziehung überein mit dem Verständnisse des heiligen Ambrosius; diese mit dem des heiligen Cyrillus; diese haben klar denselben Sinn ausgesprochen wie Irenäus; dieser ganz denselben und zwar denselben von heute, wie die ältesten Märtyrerakten; diese wie der Areopagite, der da in der majestätischen Weise das sichtbare Geheimnis der kirchlichen Einheit zu feiern nie-

mand der Späteren nachsteht, wohl aber sie an Feuer der Liebe in der Darlegung alle übertrifft. Dionysius hat das Verständnis von Paulus geschöpft.

Was hat man in der jüngsten Zeit mit allem Eifer nachgewiesen? Die Unfehlbarkeit der Kirche ist immer so aufgefaßt worden in der Kirche; es gab immer in der Kirche maßgebende heilige Personen, welche dieselbe so auffaßten, wie das Vatikanum sie definiert hat.

Das eine Geheimnis kann dieser **explicite** richtig und erschöpfend auffassen; das andere jener. Aber in der Gesamtauffassung der Kirche ist immer der richtige Sinn des einzelnen Punktes gelehrt worden. So einheitlich wie die Apostel hat niemand mehr später den Offenbarungsinhalt ergriffen. **Multiplex erit scientia**; immer gab es für jeden Punkt eine Vernunft wenigstens, die unter dem Beistande des heiligen Geistes die rechte Auffassung empfangen hatte und verteidigte. Es mochte dies ein armer Mönch sein wie Sophronius oder ein Patriarch wie Athanasius oder selbst ein Laie; das offene, klare, erschöpfende, unteilbare Verständnis ist zu jeder Zeit in der Kirche für jeden Glaubenspunkt vorhanden.

Hat Pythagoras den nach ihm benannten Lehrsatz erschöpfend, was seinen ganzen Lehrinhalt betrifft, verstanden? Jedenfalls! Hat er gewußt, daß er auf Konstruktionen von Dampfern, Eisenbahnen u. s. w. angewendet werden würde? Ebenso offenbar nicht. Wenn aber eine derartige Anwendung vor ihn getreten wäre; er hätte sie schneller und besser und überzeugender gemacht, soweit es auf die Mathematik ankommt, wie irgend einer nach ihm.

So ungefähr ist das „**explicite**“ hier zu denken. Die Apostel sahen den ganzen Glaubensschatz und erschlossen sich ihn wie Paulus andeutet in den zwei Principien: „Daß Gott ist;“ — und daraus ersahen sie, wie Thomas bemerkt, die notwendig miteinander in Verbindung stehenden Wahrheiten, — und in dem anderen, „daß Er

denen, die an Ihn glauben, der Belohner ist;" — und darin sahen sie die vom freien Willen Gottes abhängigen Wahrheiten. Sie erschöpften darin den ganzen Glaubensinhalt und sie erschöpften ihn um so tiefer, je geringer an Zahl für sie die Grundprincipien waren. Sahen sie darin die „unbefleckte Empfängnis"? Sahen sie „die päpstliche Unfehlbarkeit"? Offenbar haben sie davon nicht gepredigt; vielleicht standen ihnen diese beiden Glaubenswahrheiten so wie sie da materiell lauten nie vor dem Geiste; die materielle Ausdrucksweise ist ein zufälliger „futurus eventus", von dem Thomas sagt, daß sie darüber vom heiligen Geiste nicht belehrt worden sind.

Hätte ihnen aber jemand die betreffende Frage vorgelegt oder auch das Wort selber ausgesprochen, so würden sie gleich die innere Notwendigkeit der beiden Wahrheiten in ihrer Verbindung mit den anderen gesehen und sie allsogleich lichtvoll wie kein späterer hingestellt haben.

In dieser Weise war die Glaubenswahrheit in ihrer Gesamtheit immer und als ganz dieselbe innerhalb der Kirche gelehrt. Lerinensis sagt darüber: **Quis est hodie Timotheus; nisi vel generaliter universa Ecclesia vel totum corpus praepositorum** (der ganze Lehrkörper) **qui integram divini cultus scientiam vel habere ipsi debent vel aliis infundere.** (Commonit. c. 22.)

Was damals ein einzelner Apostel war, das nennt hier der Lerinenser „**totum corpus praepositorum**", — und dabei ist nicht gerade präcis an den offiziellen äußeren Lehrkörper zu denken, sondern an die Gesamtheit jener, die da das richtige Verständnis kraft der erhaltenen Belehrung besitzen, seien sie Laien oder Mönche, Frauen oder Männer, Bischöfe oder Priester; und die da zur gegebenen Zeit es aufstellen und verteidigen.

Dies ist die eine Seite des **mysterium** im Traditionsprincip. Stets wird der heilige Geist dafür sorgen, daß die Glaubenswahrheit in der Kirche, soweit ihre Ge-

samtheit in Betracht kommt, richtig gelehrt; daß die Lehre richtig wie zur Zeit der Apostel aufgefaßt und in der Zeit der Not richtig vorgetragen wird. Im Glauben dieser vom heiligen Geiste erfüllten Personen und in ihrem Verständnisse des Glaubens ist **implicite**, ist eingeschlossen der Glaube der ganzen Kirche. In diesen Personen aber selber ist der Glaube **explicite**; in ihrem Privatverständnisse nämlich.

Wer macht nun diesen in der Kirche befindlichen Glauben für die ganze Kirche zu einem in verpflichtender Weise offen und klar vorgelegten; zu einer **fides explicita** für alle? Das ist die zweite Seite des **mysterium** im Traditionsprincip. Die höchste Obrigkeit in der Kirche, der Papst, wird immer die Sprache des heiligen Geistes, wie sie in der Kirche gesprochen wird, verstehen. Er wird mit seinem Urteile alles so vorbereiten und entscheiden, daß jenes für die ganze Kirche **explicite** Glauben wird, was der heilige Geist bereits von Anfang an dem „Lehrkörper" als Glauben eingegeben hat. „Der Geist giebt Zeugnis unserem Geiste" (Röm. 8.); so kann man, wenn der Papst in Glaubenssachen entscheidet, sagen: Der Geist, welcher das Urteil des Papstes zum Besten der Kirche leitet, bestätigt den Geist, der innerhalb der Kirche bis dahin das **depositum** behütet hat. Was vermittelst dieses Geistes in der Kirche zerstreut geglaubt wird, das sammelt der Geist, der den Papst **in rebus fidei** führt, und stellt es nun der ganzen Kirche vor. So bleibt das **depositum fidei** als erkanntes und verstandenes in der Kirche unveränderlich ein und dasselbe; und doch wird es in immer mehreren Glaubensartikeln der Gesamtkirche in verpflichtender Weise **secundum progressum temporis** und nach dem eintretenden Bedürfnisse bekannt gegeben.

Unveränderlichkeit steht da in innigster Vereinigung mit Entwicklung. Ehe wir das jedoch im zweiten Kapitel weiter erörtern, wollten wir die Wahrheit des Gesagten am Psalmisten zeigen.

399. Psalm 118. Mirabilia testimonia tua.

„Wundervoll sind Deine Zeugnisse: deshalb hat meine Seele sie durchforscht." Nach allen Seiten schon hatte der königliche Sänger die Vollkommenheiten der heiligen Zeugnisse Gottes hervorgehoben. Ihr Zweck war von ihm gleich im Anfange des Psalms gepriesen worden: „Selig, welche seine Zeugnisse durchforschen und Ihn suchen von ganzem Herzen." Ihren reinen Glanz und hervorragenden Wert hatte er gefeiert mit den Worten: „Auf dem Wege Deiner Zeugnisse habe ich mich ergötzt: wie wenn ich alle Reichtümer zusammen hätte." Ihre geheimnisvolle Kraft hatte er erfahren: „Nimm fort von mir Schande und Verachtung: denn nach Deinem Zeugnisse habe ich gesucht." Der beständige Gegenstand seiner Betrachtung und unverbrüchlicher Liebe waren sie ihm geworden: „Deine Zeugnisse sind meine Betrachtung: mein Rat sind Deine Rechtfertigungen." Er hielt fest an ihnen wie am einzigen Rettungsanker: „Deinen Zeugnissen hänge ich an: mache mich nicht zu Schanden." Sie löften seine Zunge, die sonst „am Gaumen klebte" und legten auf sie Worte unerschrockener Beredsamkeit: „Und ich sprach in Deinen Zeugnissen im Angesichte von Königen, und ward nicht verwirrt." Von ihnen ging die Erleuchtung und Bekehrung anderer aus: „Sie mögen mir bekehrt werden, daß sie Dich fürchten: und daß sie erkennen Deine Zeugnisse." Sie sind das ausdrückliche Zeichen, daß Gottes Barmherzigkeit der Seele im Innern Leben verleiht: „Nach Deiner Barmherzigkeit belebe mich: und ich werde betrachten die Zeugnisse Deines Mundes." Die Sünder vermögen nichts gegen die Gewalt dieser Zeugnisse: sie offenbaren nur noch mehr deren innere Fülle: „Verderben wollten mich die Sünder und warteten deshalb auf mich: ich aber habe verstanden Deine Zeugnisse." Weisheit fließt aus ihnen: „Mehr als die mich lehrten, habe ich verstanden: denn meine Betrachtung

war auf Deine Zeugnisse gerichtet." Ein Pfand sind sie des ewigen Erbteils: „Ein Erbe in Ewigkeit sind mir geworden Deine Zeugnisse: denn sie sind der Jubel meines Herzens." Trost und Mut flößen sie in die Seele mitten im Kampfe gegen die Sünder und völlige Verachtung der zeitlichen Güter, mit denen diese anlocken: „Als eitel Thoren habe ich erachtet alle Sünder der Erde; deshalb habe ich immer mehr geliebt Deine Zeugnisse." Jenes Verständnis verleihen sie, welches der Grund und die Quelle aller Weisheit ist: die heilige Unterwürfigkeit unter den Willen Gottes. „Dein Knecht bin ich, o Gott: gieb mir Verständnis, damit ich wisse Deine Zeugnisse."

Und wer dann wieder diese Zeugnisse betrachtet als „Gesetz", das den Verstand erleuchtet, als „Gebot", das den Willen führt, als „Rechtfertigung" vor dem Ewigen, als die Richtschnur der „Wahrheit und Gleichmäßigkeit" in allen Geschöpfen und in den verschiedensten Thätigkeiten, als „Urteil" unabänderlich gesprochen in der allmächtigen Liebe und ausgedrückt in sinnlich wahrnehmbarer Weise, wann, wie und unter welchen Umständen diese Liebe will; wer sie mit einem Worte betrachtet als zeitlich vorübergehendes Bild der unantastbar heiligen Ewigkeit, die da jedem Geschöpfe und jedem Vermögen nach seiner Weise, für alle aber zugleich abmißt die Teilnahme am ewigen Gute; die da, wie Thomas sagt, die gesamte Zeit und was in ihr ist umschließt, durchdringt, dem Blicke der unerschütterlichen Allmacht gegenwärtig hält; — der wird ahnen, welch hohe Macht, welch ungemessener Glanz und unzugängliche Thatkraft diesen ehrwürdigen Zeugnissen Gottes, den uns umgebenden Geschöpfen der Sinnenwelt innewohnt, wenn sie in ihrer Beziehung auf Gott und als Spur und Ausdruck des Ewigen aufgefaßt werden.

Das alles aber verschwindet vor der Pracht, welche nun der Psalmist enthüllen will. Er kann bei dem Anblicke derselben sich gewissermaßen nicht halten. Er weiß

gleichsam nicht mit Worten den Eindruck zu schildern, welchen die Zeugnisse Gottes in der neuen Veredlung auf ihn machen, die sie jetzt vor seinem geistigen Auge finden. Alles vorher Gesagte ist ihm zu schwach.

„Wundervoll kann er nur ausrufen!" Nur als unaussprechlich glanzvolle kann er sie bezeichnen, wenn nun die Zeugnisse Gottes, die sinnlichen Geschöpfe, von der Kirche Gottes erhoben und geheiligt, Teilnehmer an übernatürlichem Wirken, mehr oder minder wirkende Ursachen unseres ewigen übernatürlichen Heiles werden.

O heilige katholische Kirche! Dich und deine beseligende Lehre besingt hier der heilige Sänger. Wer könnte jemals Gott genug danken, daß Er dich, die Spenderin alles Guten, den Sitz alles Hohen und Erhabenen, unter uns inmitten dieser rasch vorübereilenden Welt geoffenbart hat! Deine Wurzel ist das Kreuz, an dem der Gottmensch hing. Deine Krone die Herrlichkeit der Himmel. Der Preis, um welchen du, teuerste Braut Christi, erworben worden, ist das Blut eines Gottes. Deine Waffe ist die Fülle des Erdkreises, getaucht in die heilige Seitenwunde Jesu; dein Kampf ist Sieg, dein Gebet schon Erhörung, deine Lehre Wahrheit, deine Verheißung Besitz, deine Liebe verzehrendes Feuer. Du bist jener Stein, den „der Engel des Testaments" vom Altare des Ewigen genommen, mit dem die Lippen der Menschheit geheiligt werden. Wer dich besitzt, der hat keine „wandelnde Stätte mehr", sondern ist bereits in jenem Tabernakel, das bis in den Himmel hineinreicht. Du bist jener Engel, der mit den Füßen auf der Erde steht und das Haupt im Himmel birgt. Vor dir verliert jeglicher Schatz seinen Wert, alle vergängliche Kraft ihre Dauer, alle Erden-Weisheit ihren Glanz. Aber Armut wird in dir unermeßlicher Reichtum, Ohnmacht unerschütterliche Kraft, die Thorheit vor der Welt Weisheit, das Nichts wird Sein. O daß alle dich, die heilige Mutter der Menschheit, erkännten! Daß sie alle um dich sich scharten! Daß sie alle von

den Mühsalen und Trübsalen, von der Öde und Trauer dieser Welt zu dir sich wendeten, um da „ohne Geld", ohne Mühe und Beschwerde, „Wein und Milch", Nahrung und Herzensfreude zu erhalten! Das größte Wunder auf Erden bist du, heilige Braut Gottes! Der Psalmist hat dich zwar nur im Geiste geschaut; aber in den hoheitsvollsten, gar nie mehr erreichten Ausdrücken feiert er dich im letzten Teile seines größten Triumphliedes.

Hören wir auf seine Worte und folgen wir, wenn auch langsam, wenn auch nur in etwa, wenn auch nur gleichsam stammelnd, wie es unsere gar zu schwachen Kräfte zulassen, seiner begeisterten Beschreibung.

„Wunderbar" ist die Natur! „Wunderbar" sind die Gesetze, welche den gewaltigen Sternenraum, die vielgestaltete Erde, das weite Weltall als Ganzes mit solcher Harmonie regeln, daß nichts zu viel ist, nichts zu wenig; nichts zu schnell, nichts zu langsam; nichts zu voll, nichts zu leer; daß alle Geschöpfe sich gegenseitig geben und empfangen, alle sich notwendig haben und wieder alles insgesamt der einwirkenden und erhaltenden Kraft der Natur bedarf! „Wunderbar;" das ist der Eindruck, der die Berechnungen des Astronomen abschließt! „Wunderbar," sagt der Pflanzenkundige, wenn er immer tiefer in die Einzelheiten der schönen Kreatur vorgedrungen und endlich eine schwache Idee davon hat wie ihm vieles, ja wie ihm noch aller positive Anhalt fehlt für die Erkenntnis des eigentlichen inneren Wesens der Pflanze, der tiefsten Quelle ihrer Farbenpracht und Fruchtbarkeit; wie er nur gelernt hat, zu ahnen, welch große Schönheit noch verborgen ist. „Wunderbar," ruft der Kunstkenner vor dem Werke eines gottbegeisterten Künstlers aus und bedeutet dadurch den Punkt, wo das Messer der Kritik ruhen muß und nur reine, dem Auge unzerlegbare Lichtwellen entgegenströmen.

Das aber ist nicht das „Wunderbar", welches der Sänger den Zeugnissen Gottes entgegenruft. Das Wunder-

bare im Bereiche des natürlichen Wissens schließt alles weitere Forschen und Zerlegen **ab**. Der Mensch hat da über keine Gründe mehr zu verfügen. Sein Geist versenkt sich unbewußt, ahnend in den Schatten des Unendlichen. Aber das Wunderbare des heiligen Sängers giebt der Vernunft neue Kraft. Neues Forschen eröffnet es. Ein neues Princip ist es. Es verbindet den Geist nicht mit unbewußtem träumerischen Sehnen, sondern ist der Anfang für eine erhöhte Macht der Vernunft, kraft deren sie die Kreaturen unter dem höchsten ordnenden Grunde betrachtet und schaut, was unter solcher Leitung sie vermögen. Weil die Zeugnisse des Herrn „wunderbar" sind; „deshalb hat meine Seele in ihnen geforscht;" nicht „ich," sagt der Psalmist wie an anderen Stellen, nicht mein Verstand; nicht mein Herz; nicht mein Auge; nein; „meine ganze Seele."

Das ist das Wunderbare, Anregende; dies ist es, was da neue reiche Gesichtspunkte eröffnet: Die Kreaturen werden in der Kirche Gottes soweit erhoben, daß sie wirklich und unmittelbar Werkzeuge werden für das Heil der Seele. In die Sinne traten sie sonst zuerst und vermittelst derselben in die Seele und füllten diese nicht selten mit unreinen Bildern. In die Seele treten sie jetzt zu allererst, reinigen dieselbe kraft des Blutes Christi und eröffnen so mitten von der Seele aus vermittelst der Teilnahme der Sinne eine neue gewaltige Herrschaft: das **regnum omnium saeculorum.**

Der Heiland berührt das Wasser mit seiner heiligen Leiblichkeit; — und siehe da: das Wasser erhält die Kraft, nicht mehr bloß Körper rein zu waschen, sondern es dringt als Werkzeug Christi in seiner Natur als Wasser bis in die Seele und bereitet da die Herabkunft der heiligmachenden Gnade vor. „Das Anstürmen der Wasserwogen erfreut die Stadt Gottes; sein Heiligtum hat Gott der Höchste geheiligt." Im Wasser aber, was da allem stofflichen Werden zu Grunde liegt, ist wie in seiner Quelle geheiligt und zur Mitwirkung am höchsten Werke, an der Bevölkerung des

Himmels erhoben die ganze Natur. Und das ist wunderbar dabei! Der Geist wird von diesem Lichte nicht geblendet, daß er es für unnütz halte, noch weiter zu denken, und zu forschen; daß er sinnend stillstehe mit seiner Vernunft. Nein! Dieses Licht teilt sich so vollkräftig und der menschlichen Natur so angemessen mit, daß diese, ermattet von der natürlichen Öde, gleichsam neue Flügel erhält, um die menschliche Wissenschaft in sich bis zu ihrer höchsten Höhe zu durchmessen und dann dieses ganze Ergebnis natürlichen Erkennens emporzutragen und niederzulegen vor den Thron des Ewigen. „Flügel werden sie nehmen," so hatte der Prophet vorausgesagt, „wie der Adler; sie werden fliegen und nicht mehr ermüden." Das Gewand der Herrlichkeit beginnt der menschliche Geist bereits zu tragen; „ein Anfang der Dinge, die wir erhoffen," belebt die Seele, sagt Paulus.

Worin besteht die Natur des Wassers? Es reinigt. Es ist der tiefste materielle Grund für den Ursprung der Dinge, **omne semen humidum.** Die dürre Wüste gebiert nichts. Feuchtigkeit muß der Same haben, um seine Kraft zu äußern und zu gedeihen. Das Wasser fließt hinab. Es erfrischt. Es glänzt. Es befruchtet. Schau' nun, wie „die Seele nachforscht"! Wasser heiligt in der Taufe die Seele; das ist das „Wunderbare" im Zeugnisse Gottes; das Eintrittsthor zu neuem Forschen. Willst du die Wirkungen und die Natur der Taufe erforschen, dann möge deine Seele nur getreu suchen nach der reinen Natur und den Wirkungen des Wassers und du wirst bald dies alles in übernatürlichem Lichte schauen. Das Taufwasser reinigt von Sünden. Es gebiert Christus in der Seele wieder und erzeugt so das Leben in Ihm. Es vereint mit dem Tode Christi, „in seinem Tode sind wir getauft." Jeder wisse nun, daß unser Herabfließen zum Tode vom Tode Christi beherrscht werde und in denselben münde.

Das Taufwasser läßt glänzen in der Seele das Licht des Glaubens. Es erfüllt dieselbe mit den Früchten

christlicher Tugenden. Es breitet die Frische und Freude des heiligen Geistes in den Herzen aus. Und wehe: wenn du in unglückseliger Verblendung den Taufgelübden nicht treu bleibst. Sowie die Wasserwogen des gewaltigen Stromes sich erheben und selber ihr Werk, die fruchtbare Au, zerstören, falls ihnen ein Hindernis gesetzt wird; so bringt dir die Taufe, wenn du sie mißbrauchst und ihren Wirkungen, die da ihrem ganzen Wesen nach auf Gott zeigen und zu Gott führen, Hindernisse entgegensetzest, anstatt Segen Fluch, anstatt Freude Strafe; anstatt den Geist Gottes zu erzeugen, vergrößert sie die Schwere der Sünde und wenn diese ohne ernste Reue bleibt, die Tiefe der ewigen Verdammnis.

„Der Strom Gottes ist der Wasser voll: Speise für sie hast Du bereitet: denn dafür sind sie vorbereitet worden." Von der Fülle der Wasser im Taufbecken aus fließen die gewaltigen Ströme durch die ganze sinnliche Welt; um alles zu speisen, alles vorzubereiten für ein Ende in Herrlichkeit. „Von der Frucht des Brotes, des Weines, des Öles ist der Segen des Himmels ein vielfältiger geworden." Wozu dient das Brot? Zum Wachstum, zur Sättigung, zur Stärkung des Menschen. In der heiligen Eucharistie wird es Speise der Seele. Der Wein erfreut da das Innerste der Seele. Das Öl sänftigt, heilt, stärkt in der letzten Ölung für die letzte Reise. Der Balsam erfüllt mit dem Dufte der Tugenden und Gaben des heiligen Geistes die Seele in der heiligen Firmung. Das Urteil des Menschen wird geweiht im Geiste Christi: es bindet und löst nun vom Übel die Seele. Die Macht des Menschen erscheint bis ins Unabsehbare gesteigert im Sakramente der Priesterweihe. Die Liebe und natürliche Zusammengehörigkeit der Menschen erfährt ihre Erhebung im Sakramente der Ehe. So ergießen sich die Taufwasser bis in alle Ecken und Enden, bis an die Thore der sinnlichen Schöpfung durch alle hauptsächlichen Seinskreise hindurch.

Die Künste folgen ihnen und erweitern ihre Herrschaft. Die Wissenschaften schließen sich an und führen sie zur Verbindung mit den natürlichen Ursachen in den Substanzen der Dinge selbst. Von überall her löst sich das eine „Wunderbare" der Kirche nach der Richtung des Geschaffenen hin auf in viel „Wunderbares"; in wunderbar eingehendes Forschen, in überraschend anhaltende Mühen und Arbeiten, in einen Glanz und in eine Schönheit der Natur, wie sie vorher niemals geahnt worden. Das ist das: **„Ideo scrutata est ea anima mea."** Das ist wahrlich das tiefe Wort des heiligen Thomas: „Die Idee der göttlichen Vernunft genügt, um alles in dem von Gott verliehenen Glanze und in seiner inneren Wahrheit zu zeigen;" oder: „Der Geist begreift unter dem übernatürlichen Glauben, welche Beziehungen die Kreaturen zum letzten Endzwecke haben" . . . . „und wie die aus der Natur vermittelst der Schwäche des Menschengeistes geschaffenen Hindernisse zurückzuweisen sind."

Das kommt aber nicht wie im rein Natürlichen aus einer Wechselwirkung des Wissens mit dem äußeren Gegenstande, wo von beiden Seiten her gegeben und empfangen wird; — sondern die Kraft zu diesem Forschen fließt rein und ganz von oben, von den übernatürlich geoffenbarten Glaubensprincipien, von der **veritas prima**, deren Glanz, dem Geiste unbewußt, die Vernunft erfüllt. Das erklärt der königliche Prophet allsogleich:

„Die Erklärung und Erläuterung Deiner Worte erleuchtet: und giebt Verständnis den Kleinen."

Solche „Kleine" waren die Apostel, da sie zum Herrn sagten: „Herr! vermehre uns den Glauben;" oder da ihnen der Herr sagte: „Nun könnt ihr es noch nicht tragen;" oder da von selben es öfter heißt: „Sie aber verstanden nicht das Wort." Solch ein „Kleiner" war Petrus, als er zum Herrn sprach: „Zu wem sollen wir gehen; Du hast Worte des ewigen Lebens;" oder Philippus, da er den Herrn

unterbrach: „Zeige uns den Vater und es wird uns genügen;“ oder Thomas, als er nach der Auferstehung ausrief: „Mein Gott und mein Herr!“ Inniges kindliches Vertrauen auf die Liebe Gottes und vollständiges Anschmiegen an seinen Willen zusammen mit der Überzeugung, daß wir das Verständnis der geoffenbarten Wahrheit nicht aus uns oder aus den Kreaturen schöpfen können; das macht einen solchen „Kleinen“ aus, den der Heiland in der ersten der acht Seligkeiten mit dem Ausdrucke „die Armen im Geiste“ bezeichnet.

Der Heiland selber, das ewige Wort des Vaters, hat die in den stofflichen Kreaturen und später in den Propheten offenbar gewordenen zeitlichen „Worte“ des Schöpfers erklären und erläutern wollen; Er selber hat auch, wann und in welchem Grade Er wollte, das Verständnis seiner Wahrheit den Aposteln überliefert. Dieselben stehen zu Ihm im Verhältnisse eines „Kleinen“, eines Kindes zum verständnisreichen Lehrer.

So blieb das Verhältnis. Der Geist Christi, der den Aposteln das „Verständnis“ gegeben; dieser selbe Geist gab solches auch bei den Worten der Apostel und vermittelst derselben deren Zuhörern, je nach dem Grade, den Er wollte. „Der Herr,“ so Paulus, „wird euch in allem das Verständnis verleihen.“ Und wie rührend erläutert seinerseits Paulus die „parvuli“ des Psalmisten: „Wie eine Henne ihre Jungen wärmt und nährt,“ so habe er mit ihnen gehandelt. „Unter Thränen euch beschwörend und in die einzelnen Häuser eintretend, wie eine Mutter ihre Kinder behütet.“ Mit solcher Liebe, mit solcher Zärtlichkeit hat Paulus das Verständnis der Worte Gottes erklärt und beleuchtet; er, der da selber dem Rufe des Herrn keine anderen Worte entgegensetzte als: „Was willst Du, o Herr, daß ich thue.“

Nein; das Verständnis der Offenbarung hängt durchaus nicht in erster Linie von der Verfassung des Geistes ab, dem sie etwa wird, so daß der heilige Geist etwa nur Vor-

spanndienste zu leisten hätte und im übrigen die eigenen Kräfte für die Vernunft die Richtung angäben. Dies führt der Psalmist noch weiter und einschneidender im folgenden Verse aus:

„Meinen Mund habe ich geöffnet und Lebensodem eingesogen: denn nach Deinen Geboten habe ich verlangt."

Der „Geist" des Verständnisses, die innere Lebensluft geht nicht vom Menschen aus; sondern er nimmt ihn nur in sich auf. Daß er aber den Mund aufthut und nun der Lebensodem in ihm alle Fähigkeiten in Bewegung setzt; das hat wiederum in ihm die von oben verliehene Liebe zu Gott, das heiße Verlangen nach Gleichförmigkeit mit Gottes heiligen Willen verursacht; das kommt von den „wunderbaren" Zeugnissen des Herrn. So „öffneten die Volksscharen in der Wüste den Mund" und konnten nicht satt daran werden, den Lebensodem einzusaugen, der aus den Erklärungen Jesu strömte; denn sie verlangten nach Ihm. „Drei Tage haben sie bereits bei mir ausgehalten und sie haben nicht, was sie essen;" Speise und Trank hatten sie vergessen vor übergroßem „Verlangen nach der Offenbarung des göttlichen Willens". Und so reichlich war der Lebensodem in sie geströmt; so sehr hatte „der Geist" sie erfüllt, daß sie sich vom Herrn nicht mehr trennen, sondern Ihn zum Könige machen wollten, damit Er über sie herrsche.

So standen die Hörer den Erklärungen gegenüber, die der Apostel Paulus kurz vor seiner Abreise ihnen machte. Die ganze Nacht waren sie vereint mit ihm und konnten nicht müde werden, ihn zu hören. Ihr „Verständnis" wuchs unter den erleuchtenden Worten des Apostels. Weit öffneten sie den Mund ihres Geistes, nichts von sich selbst und ihrer eigenen Forschung erwartend, in allem aber voll Sehnsucht danach, vom Apostel Leben zu erhalten; jenes Leben, welches den toten Schatz der Schrift und der Glaubensartikel von allen Seiten erhellt und bethätigt.

Und so blieb es in der Kirche Gottes. Nie mangelte in ihr die „**declaratio sermonum tuorum**“. Nie fehlte in ihr der den Mund aufthat, um Geist zu empfangen. Immer dieselbe Wahrheit und das gleiche Verständnis im Busen tragend, haben ihre heiligen Lehrer letzteres stetig gegen alle auftauchenden Gefahren und Irrtümer mit siegreicher Kraft anzuwenden verstanden.

Daß gegen den stahlharten Felsen der kirchlichen Lehre die wilden Wogen des Arianismus anstürmen, die Wildheit der Barbaren vereint mit der treulosen Schlauheit der Griechen; — das in unbeweglicher Ruhe und allseitiger Bestimmtheit strahlende Licht der geoffenbarten Wahrheit wird nach nicht langer Zeit all diese strömenden Wasser zähmen und spiegelklar wird die helle Oberfläche es für alle Zukunft laut verkünden, daß das Verlangen der Völker nach Wahrheit gestillt worden und nun wieder neue Lebenskraft so viele ermattete Glieder des Leibes Christi erfüllt. Das Wort ὁμοούσιος enthielt sowohl das immer in der Kirche bestandene Verständnis des Dogma vom Dreinigen in sich als auch entsprach es in seiner äußeren Form zugleich der Gestalt des Durstes und der Unruhe, welche so viele christliche Herzen bewegte.

Der Glanz der Leuchte, mit welcher in ein Dunkel hineingeleuchtet wird, zeigt wohl die Beschaffenheit oder Form dieses Dunkels, sowie sie ist; aber er empfängt durch die Finsternis keinesfalls eine Vermehrung oder eine Entwicklung seiner Leuchtkraft. So etwa vermählte sich im ὁμοούσιος der Lebensodem der Wahrheit, wie solche immerdar in der Kirche bestand, mit dem in ganz bestimmter Weise auftretenden Durste der Völker nach Wahrheit, mit der bestimmten Art von Erschöpfung und Mattigkeit, die sich geltend machte; aber alle bestimmende und belebende Kraft kommt vom Verständnisse, welches von Alters her überliefert worden.

Das „Wehe an der Seele“, welches nach dem Berichte

der Heiden die Völker in der Apostolischen Zeit empfanden und das ihnen „den Mund öffnete", daß sie „verlangten" nach den Geboten und den Willensäußerungen eines unbekannten Gottes, kehrte, wenn auch nicht in solcher Stärke, immer von neuem wieder im Verlaufe der Zeiten. Es ist der Menschennatur eigen, daß sie, einmal erhoben vermittelst der Kraft des Geistes, gleich darauf durch das Gewicht des Elendes, das ihr innewohnt, wieder hinabgezogen wird. Sinken, Fallen gehört zu den traurigsten Folgen ihrer inneren Verderbtheit. Und wenn sie einmal wieder so recht tief gesunken ist, so „schreit sie aus ihren Tiefen zum Herrn". Der Durst nach dem verlorenen Segen macht sich geltend. Der heilige Geist, der ihr einmal verliehen worden, entzündet von außen her das Verlangen nach Erneuerung in ihr. Und immer wieder ist es das Wunder der Wunder, ist es die Kirche, welche in unveränderter Kraft das Heilmittel der Wahrheit in sich enthält und dem dürstenden und ermatteten Körper der Menschheit entgegenbringt.

Die Apollinares, Nestorius, Eutyches, Pyrrhus werden den giftigen Strom ihrer die heilige Menschheit Christi lästernden Reden gegen die auf Erden pilgernde Braut Christi ergießen. Das Gift wird, anstatt den Durst der Menschheit nach Wahrheit und Frieden zu stillen, nur denselben heftiger anfachen und gewissermaßen die Eingeweide der Völker brennen. Unsagbares Elend, Not und Verwüstung wird die Folge sein. Aber wenn die Zerrissenheit und Verzweiflung am höchsten gestiegen sein wird, dann wird die erschöpfte Menschennatur die Hände flehentlich ausstrecken gegen die Kirche Gottes; sie wird von Fieberdurst verzehrt „den Mund aufthun" und der Lebensodem der alten Wahrheit, wie sie bereits von den Aposteln erkannt und gepredigt worden und seitdem nicht aufgehört hat, in der Kirche gekannt und gepredigt zu werden, wird unter der Form des θεοτόκος, der „zwei Naturen", der „zwei Willensrichtungen" sie von neuem aufrichten, erfrischen und ermutigen.

Mag Pelagius die Veste seines unermeßlichen Stolzes bis zu Himmelshöhe hinaufführen und, nur um diesen Stolz zu speisen, die Kraft der reinen Natur erheben und die allein aus sich heraus wirkende Gnade, das barmherzigste, unentbehrlichste und kostbarste Geschenk der göttlichen Güte, mit frecher Stirne leugnen; — die eine für alle Zeiten mit ihrer heilsamen Auffassung feststehende Wahrheit in der Kirche wird ihre erweckende Kraft mutvoll ausströmen und unter dieser Kraft werden sich selbst die gemißbrauchten natürlichen Begriffe von allen Seiten her aufrichten, um „die Vesten des menschlichen Hochmutes zu zerstören, die Ratschläge der Bösen zunichte zu machen, jegliche Höhe, die sich auftürmt gegen die Wissenschaft Gottes, niederzulegen und alles vernünftige Forschen in den Dienst des Erlösers zu stellen".

Welche Herrlichkeit der mitten im Menschengeschlechte lebenden und vom Menschengeschlechte selber behüteten und erklärten Wahrheit! In jedem Jahrhunderte verbinden sich immer wieder von neuem materielle Kraft, geistiger Scharfsinn, List und Trug und verführen die Völker. Der Herr läßt es zu, damit in jedem Jahrhunderte handgreiflich gleichsam gezeigt werde, wie wahr es ist, was der Psalmist im Namen der Menschheit von der Kraft der Wahrheit in der Kirche singt: „Meinen Mund habe ich geöffnet, und siehe da, Lebensodem durchströmte mich; denn nach Deinen Geboten habe ich verlangt." Er fährt fort und erläutert weiter:

„Blicke auf mich und erbarme Dich meiner: gemäß dem Urteile derer, die da Deinen Namen lieben."

Bei Gott ist die Wahrheit versenkt in Liebe; die Kirche ist ein würdiges Abbild Gottes. Deshalb nämlich bleibt die Wahrheit unverändert in ihr, weil sie in der Liebe gegründet ist, in Liebe endet und mitten durch Liebe immer geht. Der Blick des Herrn, mit dem Er wie einst den reuigen Petrus, so nun ohne Änderung die aus den Sündern gesammelte Kirche anblickt, geht aus von unendlicher Barm-

herzigkeit; und was zuerst in der heiligen Kirche ihm folgt, das ist wieder grenzenlose Barmherzigkeit, unbeschränkte Liebe. Was stört denn gewöhnlich die richtige Erfassung der Wahrheit? Eifersucht, beleidigter Stolz, Habsucht, Rache und wie diese Leidenschaften alle heißen. Sie sind es, die den Irrtum eingeben. Der Apostel deutet dies mit den Worten an (II. Thess. 2, 10.): „Sie haben die Liebe der Wahrheit nicht empfangen." In der Kirche aber kann kein Irrtum Platz greifen. Die einmal bekannt gegebene Wahrheit wird immer festgehalten, sowie sie im Anfange verstanden worden ist. Denn niemals führt da Leidenschaft das Wort, sondern nur stets jene Liebe, die da nach dem Apostel „geduldig ist, gütig ist, von keiner Eifersucht weiß, nichts Übles thut, nicht sich aufbläht, die keinen Ehrgeiz kennt, nicht den eigenen Vorteil sucht, nicht zürnt, auf nichts Schlimmes sinnt; über die Bosheit keine Freude hat, wohl aber hohes Vergnügen an der Wahrheit; die alles trägt, alles glaubt, alles hofft, in allem aushält; die deshalb auch niemals fällt".

Zu keiner Zeit ist der Wahrheitsglanz in der heiligen Kirche minder geworden. Warum? Sie urteilt, getragen vom Blicke der Barmherzigkeit, „gemäß dem Urteile derer, welche den Namen Gottes lieben." Die Liebe ist in der Kirche der fundamentale Grundzug für die Bestimmung und die zeitgemäße verpflichtende Erklärung der in sie niedergelegten Wahrheit.

Wer hat sich dem Arianismus wie eine Mauer entgegengestellt? Die Athanasius, Hilarius, Servatius, Hosius. Die Ambrosius, Cyrillus, Chrysostomus haben die Leuchte der Wahrheit, wie sie zu den Zeiten der Apostel strahlte, in die Hand genommen und mit unverrückbarer Festigkeit hineingeleuchtet in das Dunkel des Irrtums. Unter ihren Händen formte sich dieses Licht gemäß der Gestalt des Irrtums, in dessen Mitte es seinen Glanz sandte, zum ὁμοούσιος. Waren diese Männer die maßgebende allgemeine Autorität? Keineswegs! Keiner von ihnen war Papst. Keiner durfte seine Meinung

der allgemeinen Kirche als bindende Norm auflegen. Aber es waren jene, deren Urteil der Psalmist als das Urteil „derer bezeichnet, die den Namen Gottes lieben". Wir haben ja bereits oben gesehen, wie der heilige Thomas aus dem Grade der Liebe Christi in den Aposteln es herleitet, daß sie tiefer als alle nachfolgenden Zeiten die übernatürliche Wahrheit erfaßten. Diese Liebe blieb der Kirche treu. Christus bleibt mit seiner Kirche vereinigt bis zu dem Ende der Zeiten. Aus dieser Liebe schöpfen die heiligen Lehrer und Verteidiger der Kirche die unveränderliche Wahrheit und zeigen sie den Völkern. Nur die Barmherzigkeit Gottes ist da im Spiele. Keine Autorität auf Erden kann einen Athanasius, einen Ambrosius, einen Augustinus als den Schild des Glaubens, als den Hammer der Irrlehrer und ihres Anhanges aufstellen. Die Barmherzigkeit des Ewigen sendet sie. Von ihr haben sie es, daß „ihre Stirn hart ist wie von Erz" und daß „ihr Griffel mit überraschender Schnelligkeit" arbeitet. Gott hat seine Kirche angeblickt und sich ihrer erbarmt, als Er gegen Nestorius den heiligen Cyrillus in der Wahrheit härtete; gegen Eutyches den Sophronius, gegen Pyrrhus den heiligen Maximus, gegen Pelagius den erhabenen Augustin.

Und Er blickt wieder in Gnaden seine Kirche an und erbarmt sich ihrer von neuem, wenn Er das Auge des obersten Hirten so lenkt, daß dieser die Wahrheit gerade in jenen Männern und in jenen Ausdrücken findet, die vom heiligen Geiste zu deren Verteidigung gesandt sind. Was thut der Papst anderes, wenn er mit Unterstützung von allgemeinen oder Partikularkonzilien oder mit Hilfe anderer Mittel in der Kirche Umschau hält, damit er die von Christo auf Erden verkündete Wahrheit als verpflichtende Glaubensform allen Gläubigen öffentlich vorlege, wie suchen das „Urteil jener, die da den Namen des Herrn lieben". Niemals haben die Päpste ihre Privatmeinung als Dogma aufgestellt. Niemals sind sie durch philosophisches Nachdenken allein zu einer Entscheidung gelangt. Niemals haben sie den Privat-

beistand des heiligen Geistes als ihren einzigen Halt angesehen. Sie haben, geführt vom allwirksamen Blicke Gottes, entschieden, was „die Männer der Liebe" des Herrn zuvor bereits gelehrt hatten.

Und wie entschieden sie dies und entscheiden es noch heute? Sie erklären, welcher oder welche von diesen Männern den Stempel mit dem ausgeprägten Bilde der Wahrheit Christi darauf geführt hat. Die äußere Form ὁμοούσιος θεοτόκος. intallibilis, das ist die Materie, der Stoff, worin der Stempel ausgeprägt und wiedergegeben worden ist. Sie, diese äußere Form, die Materie ist zu verschiedenen Zeiten verschieden; bald von zartem Wachs, bald von hartem Thon, bald von glänzendem Gold, je nach den Umständen. Aber das im Stempel ausgeprägte „Bild mit der Umschrift" ist immer dasselbe. Das Verständnis — so bewies Athanasius, so Cyrillus, so Maximus, so zeigten alle Verteidiger der kirchlichen Wahrheit zu jeder Zeit, daß ihre Lehre die katholische sei — das Verständnis, welches mit diesen angeführten Ausdrücken verbunden ist, das hat bereits im Apostolischen Zeitalter und nachher in allen Jahrhunderten geherrscht. Daß in Gott eine Natur oder Substanz sei und damit zugleich drei Personen; nicht bloß, daß eine gewisse Einheit und eine gewisse Dreiheit da bestehe; — nein; das ganz bestimmte Verständnis, welches Athanasius seinem ὁμοούσιος zu Grunde legte; dieses existierte von Anfang an. Es war dies die „Umschrift" des Stempels, das Zeichen des Reiches der Wahrheit, eben so klar und scharf ausgedrückt von Dionysius dem Areopagiten, wie von Athanasius. Zu jeder Zeit gab es in der Kirche Lehrer, welche ein solches Verständnis überlieferten. Diese geheimnisvolle Zeugung und Fortpflanzung der Wahrheit aber ward zur gegebenen Zeit von der höchsten kirchlichen Autorität anerkannt und zu einem Gemeingute gemacht für alle unter der Formel ὁμοούσιος.

Die Päpste sind nicht unfehlbar in dem Sinne, daß sie

für ihre Person keinen Irrtum lehren könnten. Sie gehören nur zum Teile, auch als einzelne Personen, zu jenen, „die da den Namen Gottes lieben" und deshalb ein maßgebendes Privaturteil in der Kraft des heiligen Geistes in Anspruch nehmen können. Aber in der Bezeichnung derer, welche persönlich Träger der überlieferten Wahrheit sind, können sie nicht irren. „Denn Gott blickt auf sie"; und die Barmherzigkeit Gottes festigt nach dieser Seite hin ihre Vernunft über alles Maß hinaus. Sie heben ihre Hände zu Gott, daß Er nicht erlaube, ihr eigenes Urteil zum Urteile der Kirche zu machen, sondern daß Er gebe, zu urteilen „gemäß dem Urteile jener, welche den Namen Gottes lieben".

Das ist die Liebe als Grundzug der kirchlichen Wahrheit. Die großen Augustine, Ambrosius, Chrysostomus, welche die Weisheit aller Zeiten in sich einschlossen, sie legen zu den Füßen der Autorität, mag diese bekleiden, wer wolle, ihre Lehre nieder und bitten demütig um Entscheidung. Der „Fischer" soll entscheiden, denn ihm ist es nicht „von Fleisch und Blut offenbart, sondern vom Vater, der im Himmel ist", wo das wahre Bekenntnis der Gottmenschheit Christi sei. Und so wird es in der Kirche zu allen Zeiten sein; sucht ja doch die Liebe, nicht was dem eigenen Vorteile entspricht, sondern das beste der anderen.

Die apostolische Majestät aber beugt sich wieder ihrerseits unter den Geist der Liebe, wie er in denen spricht, welche die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes lieben. Nicht mit „Neuorganisation", „eigenem System", „glänzender Reform alles Früheren" will sich ein Papst unsterblich machen. Nein; ein jeder sucht nur danach, was vor ihm gelehrt worden. Er will nur erforschen, was seine Vorgänger entschieden haben, wie es vor fünfzehn, sechzehn, siebzehn, achtzehn Jahrhunderten gehalten worden ist. Wie die Väter des apostolischen Jahrhunderts die heilige Lehre aufgefaßt; so gerade will er sie vorführen. Was die heiligen Märtyrer

erklärten, das will auch er erklären. Denn nach den Worten des Herrn sprachen sie nicht aus sich selbst, sondern „es ward ihnen gegeben, was sie sprachen". Und hat der heilige Geist schwache Frauen, Kinder, Bettler, niedriggestellte Priester zu seinen Werkzeugen gewählt, die da seinen Namen verherrlichen sollen; — der Blick der obersten Autorität dringt überallhin, wo nur immer auch eine Spur des Geistes Christi erscheint; und überall unterwirft sich da die höchste Autorität auf Erden, überall verehrt sie, überall zeigt sie ihre Freude über die Verherrlichung des Ewigen.

Von solcher Liebe durchdrungen und in solcher Liebe gefestigt, wo gemäß dem Worte Petri einer dem anderen gehorcht, einer den anderen ehrt, kann nun die Kirche in vollem Vertrauen flehen:

„Meine Schritte leite nach Deinem Worte: und nicht herrsche in mir irgend welche Ungerechtigkeit. Erlöse mich von den verleumderischen Zungen der Menschen: damit ich behüte Deine Gebote."

Soll mit der Kirche die Ungerechtigkeit auf Erden verschwinden? Ist es zum wenigsten den leitenden Kräften der Kirche verheißen, daß sie der Sünde fern bleiben? In keiner Weise. Das ist eben die wunderbare Fügung Gottes in der Leitung seiner heiligen Kirche, daß sie mitten durch das rote Meer der Sünde trockenen Fußes geführt wird. Von außen erheben sich Feinde. Ihre eigenen Kinder verlassen sie und werden oft ihre gefährlichsten Feinde. Die da Säulen zu sein schienen, stürzen. Selbst an die Inhaber der höchsten, der apostolischen Gewalt wagt sich zuweilen der „Widersacher" und triumphiert beinahe. Foris pugnae, intus timores; innen Furcht und Angst; außen Streit und Kampf; kann die Braut Christi mit dem Apostel ausrufen! Aber trotzdem geht von ihr niemals, auch nicht das mindeste Dunkel aus. Immer ist es helles übernatürliches Licht der Wahrheit, das von ihr herausstrahlt. Niemals herrscht in ihr die Ungerechtigkeit und Lüge. „Ihre Schritte wer-

den gelenkt nach Gottes Worte;" „das Himmelreich leidet Gewalt;" „durch Leid und Trübsal muß sie eintreten in die Herrlichkeit." „Im Tode Christi ist sie getauft" und „gekreuzigt ist sie mit ihrem Könige".

Wie majestätisch schreitet sie durch die Welt! Von ihr gilt das Wort des heiligen Geistes: „Wie bist du schön, o Tochter des Fürsten, in deinen Gängen." In Strömen fließt das Blut der Kinder von der Hand ruchloser Fürsten! Sie aber schreitet voran und predigt Gehorsam der weltlichen Obrigkeit: „Waffen haben wir, aber wir kämpfen nicht," sagte die Legion der Thebäer; so hatten sie es gelernt von der Kirche. Man lästert ihre Lehre. Sie aber schreitet voran und verkündet diese ihre Lehre nur um so klarer, bis sie dazu gelangt, am Ende sie allen ganz offenbar und in verpflichtender Weise vorzulegen. Man mißbraucht ihre Sakramente. Sie aber schreitet voran, Verzeihung anbietend kraft dieser selben Sakramente für alle Sünden, keine ausgenommen.

Eine doppelte Hierarchie waltet in ihr: Die Hierarchie der Heiligen, derer, „die Gottes Namen lieben;" — und die Hierarchie der öffentlichen Autorität. Verkennt die letztere in etwa ihre hohe Aufgabe, so steht ein Heiliger auf und leitet im Feuer des heiligen Geistes, getrieben rein durch Liebe, die Schritte der Kirche, „daß niemals die Ungerechtigkeit in leitender Stellung in ihr herrsche." Und kommt dann die öffentliche Autorität von der Gefahr auf einen Irrweg zu geraten zurück, so ist sie die erste, die sich beeilt, die hervorragende Macht der Heiligkeit, und wäre sie im Bettlergewande, feierlich anzuerkennen.

Reichtum umgiebt die Kirche Gottes! — Sie läßt sich in ihren Schritten nicht irre machen. Gerade in den äußerlich glänzendsten Zeiten treten die größten Liebhaber der Armut auf und erneuern die eine Wahrheit von der Seligkeit der Armut.

In Ehre und Ansehen erheben sich würdevoll ihre

Hirten. — Die Schritte der Kirche zu immer größerer Verherrlichung Christi halten nicht ein. Sie nimmt vorzugsweise, soweit es in ihrer Macht steht, zu ihren Hirten jene, welche in der Schule der Demut gelernt haben, Spott und Schande aller Ehre der Welt vorzuziehen. Nichts kann diese Schritte, die niemals eine andere Richtung eingeschlagen haben, sondern immer den Tod und das Kreuz Christi ausprägen, in irgend einer Weise hindern; selbst nicht die Verleumdung.

Wie oft kann nicht die Kirche die Worte des Psalms auf sich anwenden; oder vielmehr kann sie dies nach einer gewissen Seite immer thun: „Meine Feinde hast Du vorangestellt; beraubt haben mich und unter sich den Raub geteilt jene, die mich hassen. Wie eine Speise hast Du mich ihrem Hochmute und ihrer Rachsucht hingeworfen: und unter den Völkern hast Du mich zerstreut. Dein Volk hast Du verkauft, ohne einen Preis zu fordern und es fand sich kaum jemand, der es haben wollte. Eine Schande bin ich geworden für meine Nachbarn: verhöhnt und verspottet haben mich die im Umkreise wohnen.“ (Ps. 43.)

Wahrlich! Wo ist jemand mehr Gegenstand des Hasses, des Spottes, des Hohnes gewesen, wie die Kirche! Wie oft ward nicht geschrieen, Rom muß fallen! Welcher Gewaltige auf dieser Erde hat nicht sein Mütchen kühlen wollen an der Kirche, nachdem er Recht und Gesetz mit Füßen getreten gegenüber den weltlichen Staaten!

An welcher liebenden Mutter haben eigene treulose Kinder mehr die vermeintlichen Schwächen aufgedeckt! Welcher Giftschaum von Wut und Spott ward nicht geschleudert gegen die Orden, gegen den besten Ausdruck des Geistes der Kirche!

„Verachtung“ war immerdar das Losungswort der Feinde gegenüber der Kirche. Nur dann, wenn die Kirche trotz des bitteren Undankes von seiten der Menschen daran ging, deutlicher das Bekenntnis Christi zu formulieren und

die Trompete des apostolischen Wortes bestimmtere Töne von sich geben zu lassen; nur wenn die Kirche zum Besten der Menschen die Standarte des Heiles höher trug: da begann die stillschweigende Verachtung in jegliche Art der bittersten Angriffe umzuschlagen. Da wurden alle im geheimen gelegten Minen losgelassen, daß Furcht und Angst verbreitet und die Erklärung der übernatürlichen Wahrheit unterlassen würde. Instinktmäßig flieht die Finsternis vor dem Lichte.

Aber alle diese Verfolgungen können den Schritt der Kirche nur beschleunigen. Sie zeigen der hier auf Erden wandelnden Braut Christi nur, wie ihr Heim nicht hier ist; wie nur „Geheimnisse", wie nur Schatten des klaren Heims auf Erden walten; wie Gott allein sie gegen die ganze Welt stützt. Die bittersten Verleumdungen haben nur diesen einen Erfolg, daß die Kirche in der Erklärung des von Gott Gebotenen um so offenbarer nicht irrt, weil sie eben in mehr offenbarer Weise zu Gott allein dann ihre Zuflucht nimmt. So sagte der Psalmist kurz vorher: „Die Sünder haben mir Fallstricke gelegt: ich aber habe in der Beachtung Deiner Gebote nicht geirrt;" und hier spricht er dieselbe Wahrheit in Bittform aus, um auch dies auf den Geber alles Guten zurückzuführen: „Befreie mich von den verleumderischen Zungen der Menschen: damit ich behüte Deine Gebote."

Groß, über die Maßen groß sind die Verfolgungen, durch welche die Kirche hindurchschreitet zur immer größeren Wertschätzung des Namens und der Gebote Gottes, zu ihrer schließlichen Vereinigung mit Gott in der Ewigkeit. Lichtvoll aber auch über die Maßen ist der Strahlenglanz, mit welcher sie ihr Herr bereits hier in der Zeit nach harten und langen Kämpfen gleichsam in einer allen sichtbaren Weise vom Himmel herab krönt. Er läßt dann leuchten sein Antlitz über die arme Menschnatur und der Glanz der übernatürlichen Wahrheit auf Erden wird so groß, daß für

einen Augenblick alle Bosheit den Mund schließt. Da gilt, was der Psalmist hier nun fortfahrend sagt:

„Lasse Dein Antlitz leuchten über Deinen Knecht: und lehre mich Deine Rechtfertigungen."

Solch ein Leuchten war das Konzil von Nicäa; solch ein Leuchten war das Konzil von Ephesus; solch ein Leuchten war Leo der Große. Und wie hell war dieses Leuchten nach den furchtbaren Stürmen des zehnten, elften, zwölften Jahrhunderts, wo tyrannische Gewalt mit aller Art von Ketzerei um die Palme zu streiten schien, wer der Kirche mit mehr Hohn und Feindseligkeit gegenübertreten könne. Das finstere Sturmgewölk fing endlich an sich zu zerstreuen. Der Glanz des jungen hellleuchtenden Tages warf seine Strahlen über die ganze Erde. Immer heller ward er von Bernardus an, bis in den heiligen Dominikus und Franziskus eine Fülle von Wärme der christlichen Tugend in mittäglicher Glut, in den heiligen Thomas und Bonaventura die voll leuchtende Sonne der Kenntnis des übernatürlich Geoffenbarten den Erdkreis tröstete. Scharen von Nachfolgern des Kreuzes, von Armen Christi traten unter diesem Leuchten des göttlichen Antlitzes alle Leidenschaften mit Füßen. Der Irrtum verhüllte sich voll Scham. Die christliche Wahrheit, wie sie die Apostel gelehrt, die Väter sie verteidigt, nahm Besitz von den Lehrkanzeln aller Länder. Der heilige Thomas setzte seinen Ruhm darein, beinahe in jedem Artikel darauf hinzuweisen, wie er nur das lehre und zwar genau dasselbe, was zum Teil wörtlich ebenso die Väter gemäß dem Unterrichte der Apostel gelehrt hatten. Der Fortschritt und die Entwicklung der christlichen Wahrheit ward darin gesehen, daß das Verständnis der apostolischen Lehre seitens der Väter bis hinauf zum Areopagiten, geradeso wie es immer innerhalb der Kirche geblieben und von Zeit zu Zeit gemäß den eintretenden Bedürfnissen von der höchsten Autorität für verpflichtend erklärt worden war, vollauf genügend sei, auch nach

zwölf Jahrhunderten allen bestehenden Irrtümern entgegengestellt zu werden und wie aus demselben gerade wie vor zwölf Jahrhunderten noch immer die Fülle der Kenntnis fließe zum Triumphe der Wahrheit; zum Heile der gesamten Natur.

Der Psalmist hatte bereits diesen Triumph der einen übernatürlichen Offenbarung gekennzeichnet mit den Worten: „Juble Deinem Gott entgegen, Erde; Knechte Gottes, dienet dem Herrn in Freudigkeit. Mit Frohlocken wandelt vor seinem Antlitze. Wisset, daß euer Herr immer derselbe Gott ist; Er hat uns gemacht und nicht wir uns selber. (Ihm geziemt es, zu geben; uns, zu empfangen.) Lämmer seiner Weide, auserwähltes Volk, tretet ein durch die Thore des gläubigen Bekenntnisses, in seinen Vorhallen singet Preis mit demütigem Lobgesang. Lobet seinen Namen; denn gütig ist der Herr und seine Barmherzigkeit währet ewiglich. Von Geschlecht zu Geschlecht pflanzt sich fort seine, die eine Wahrheit."

Das war der Triumph, den das Auge Gottes damals schaute. Es wäre selbstverständlich kein solch erhabenen Preises würdiger Triumph, oder vielmehr, es wäre gar keiner gewesen; wenn bloß ein Buch etwa von Geschlecht zu Geschlecht mechanisch fortgepflanzt worden wäre oder vielleicht einige allgemein ausgesprochene Principien, wie jene etwa der sieben Weisen, zu denen dann jeder sein Verständnis hinzugefügt hätte! Nein; niemals war seit den Aposteln das einheitliche klare Verständnis der Wahrheit aus der Kirche geschwunden. Das ist der einzig dastehende Triumph. Es hat immer Lehrer gegeben, welche das Geoffenbarte recht auffaßten und ihre Auffassung Schülern vermittelten. Die geistige Zeugung der Väter im Glauben hat nie aufgehört. Derselbe Gott, wie Er durch Christum Sich geoffenbart, wurde stets in der Kirche gelehrt. Es waren zu jeder Zeit in der Kirche Gläubige vorhanden, deren Urteil die Richtschnur der endgültigen, alle insgesamt verpflichtenden Ent-

scheidung sein konnte, so oft ein Zweifel in irgend welcher Beziehung erhoben wurde.

Auf der anderen Seite bestand in der Kirche immer jene andere geistige Zeugung der öffentlichen Autorität, welche je nach ihrem verschiedenen Grade das im heiligen Geiste niedergeschriebene oder ausgesprochene Urteil von jedem anderen, das von Fleisch und Blut diktiert worden, zu unterscheiden verstand; die da entweder vorbereitender oder in letzter Instanz entscheidender Weise die Sprache des heiligen Geistes lesen und demgemäß dann Vorschriften erlassen konnte.

Diese nach jeder Seite hin wahrhaft großartige Einheit war des prophetischen Triumphgesanges würdig; denn sie ist nichts anderes als eine Offenbarung und ein Abbild der allumfassenden Liebe Gottes. Ein solcher lichtvoller Triumph erleuchtete das zwölfte Jahrhundert. Wie in Erz prägte Thomas das auf die zahlreichen Irrtümer seiner Zeit angewandte Verständnis der Väter in seinen Werken aus und überlieferte es seinerseits der Nachwelt.

Selbst die Überreste der heiligen Betrachtung (reliquiae cogitationis) feierten unter dem Lichtblicke Gottes einen Festtag. Auf Kunst und Wissenschaft, auf Recht und Gesetz unter den Völkern, auf rein weltliche Verhältnisse flossen die Strahlen dieses reinen Lichtes. Die ganze stofflose Natur sollte sich sonnen an solch reinem Glanze. Wahrhaft gilt von einem derartigen Triumphe der geoffenbarten Wahrheit das glorreiche Wort des Propheten: „Stehe auf, Jerusalem, denn es ist gekommen dein Licht; und die Herrlichkeit des Herrn ist über dir aufgegangen. In deinen Strahlen werden die Völker wandeln und Könige in der Pracht deines Aufganges."

Was aber ist die nächste Frucht eines derartigen Aufleuchtens des göttlichen Antlitzes? „Lehre mich Deine Rechtfertigungen." Mehr Gott unterwürfig sein; mehr Licht und mehr Kraft von Ihm empfangen; nur immer Schüler, Kind, „Kleiner" Ihm gegenüber sein, damit Er mehr gebe; — das

ist die Frucht der Einwirkungen Gottes! Sie verschließen nicht den Geist, sondern sie öffnen ihn; sie veröden nicht, sondern sie befruchten; sie töten nicht, sondern setzen alles in lebendigste Thätigkeit.

Der heilige Gregor der Große giebt den Grund davon an (**homil. 36. in Evang.**): „Die körperlichen Freuden rufen Verlangen hervor, wenn sie nicht besessen werden; genießen wir sie aber mit rechter Lust, so sättigen sie recht bald und ekeln an. Das Gegenteil ist bei den geistigen Freuden der Fall. Wer sie nicht besitzt, den ekeln sie an; wer sie aber genießt, der will deren desto mehr, je mehr er Genuß daran hat. Bei den ersteren gefällt die Begierde. Hat man sie wirklich erfahren, so mißfallen sie. Bei den letzteren wird das Verlangen verachtet. Hat man sie aber erfahren, so nähren sie das Verlangen. In jenen erzeugt die Begierde Sättigung, die Sättigung aber erzeugt Ekel; in diesen folgt dem Verlangen Sättigung und der Sättigung wieder Verlangen. Das hat aber darin seinen Grund. Je mehr nämlich die Freuden des Geistes, die er in Gott hat, gekostet werden, desto mehr lernt man sie kennen. Sie können nicht erstrebt und verlangt werden, wenn man sie nicht kennt; man kennt sie aber nur dadurch, daß man sie kostet. Niemand nun kann lieben, was er nicht kennt. Deshalb sagt der Prophet: „Schmecket und schauet, wie süß der Herr ist."

Es liegt gerade in diesem Punkte der schon berührte Hauptunterschied zwischen natürlichem und übernatürlichem Erkennen. Das letztere hat seinen unmittelbaren Grund und seinen ganzen Halt in jenem Princip, das reine Wirklichkeit auch seiner Substanz nach ist und das da von unserer an die Sinne gebundenen Vernunft in seinem Wesen nicht erfaßt werden kann. Wo also dieses Princip im Geiste erleuchtet und wirkt, da folgt auch Licht und allseitige Thätigkeit. Der Geist kann es nie erschöpfen; wohl aber kann dieses Princip seinerseits jegliches Streben des geschaffenen Geistes vollenden und all sein Verlangen befriedigen. Unter

ihm kann die Vernunft immer mehr erkennen und der Wille immer selbständiger thätig sein.

Das natürliche Erkennen aber beruht als auf seinem unmittelbaren Grunde auf dem an sich reinen Vermögen der Substanz und der mit dieser verbundenen einzelnen Wirklichkeit. Letztere jedoch eilt unaufhörlich vorüber; erstere ist nichts als Vermögen für das Sein. Das Wirklichsein wird mit den Sinnen unmittelbar erfaßt und ist das erste, was die Vernunft direkt erkennt. Will der Mensch sich an dieser Wirklichkeit erfreuen, so ist sie, kaum besitzt er sie, schon vorüber; kann also nur Ekel, nur Enttäuschung erzeugen, da die Vernunft gemäß ihrer Natur nach dem Dauernden strebt und nach Maßgabe des Dauernden, der Substanz, erkennt. Die Substanz aber selbst ist nur reines Vermögen. Will also der Mensch die Freuden genießen, welche die stoffliche Wirklichkeit an sich, losgetrennt vom ewigen reinen Wirklichsein, bietet, so kann er nur auf Bitterkeit, Enttäuschung, Verzweiflung rechnen.

Entweder ist deshalb das natürliche Erkennen eine Vorstufe des übernatürlichen oder auch eine Frucht desselben; — dann belebt, kräftigt, bethätigt es infolge dieser Verbindung. Oder es steht abgeschlossen, für sich allein da; — dann ist seine schließliche notwendige Frucht der Stillstand, der Tod. Deshalb heißt es beim Psalmisten gerade in diesem Psalm so häufig nach dem Preise der mitteilsamen Güte Gottes: „Lehre mich Deine Gebote;" „ich werde bewahren Deine Gebote" und ähnlich. Der Psalmist bezeichnet damit das charakteristische Wesen der Einwirkungen Gottes.

Deshalb folgen nun auch im Verlaufe dieses Psalms die verschiedenartigsten Wirkungen der übernatürlichen Erleuchtung für die Kirche Gottes. Wir wollen sie nur kurz berühren.

„Wasserquellen entflossen meinen Augen; weil sie Dein Gesetz nicht beobachteten."

„Sobald eine Ursache in einem Dinge wirkt," sagt Thomas, „ist ihre erste Wirkung darauf gerichtet, ihr Gegen-

teil zu vertreiben." Die Glaubenswissenschaft darf keine kalt abstrakte sein, der es genügt, nur einige Begriffe zu berichtigen oder eine Masse Einteilungen zu machen und die dann im übrigen gegen alles andere gleichgültig ist. In ihr handelt es sich um die wirksamste Ursache, die da rein aus sich selber thätig ist. Soll die Darstellung oder Auffassung der Glaubenswissenschaft die richtige sein, so muß sie das Herz öffnen und ihm als Leuchte für seine Gefühle dienen. Eine solche Glaubenswissenschaft hatte der Psalmist. Die Betrachtung der wundervollen Herrlichkeit des göttlichen Wissens, soweit es sich in der Kirche offenbaren und in ihr das Fundament für die Erhebung des Menschengeschlechtes werden sollte, lenkt seine Augen auf die eigene Unwürdigkeit, auf die eigene Sündhaftigkeit; und Thränenquellen entströmen seinen Augen. Thränenquellen der Zerknirschung sind es, wenn er sich selber betrachtet; Thränenquellen der innigsten Rührung, wenn er die niemals ruhende Güte Gottes sich vorführt. Die echte Glaubenswissenschaft hat nie den kalten Hochmut des Pharisäers zur Folge, sondern immer die Zerknirschung des Zöllners. Je tiefer sie eindringt, desto mehr tritt vor den Geist das eigene Nichts.

Aber wie kann die Kirche Gottes sich vorwerfen, „sie hätte das Gesetz Gottes nicht beobachtet;" sie, die da Christus „rein gewaschen hat, daß sie eine Braut sei ohne Makel und ohne Runzeln oder dergleichen", ewig jung und doch mit der Weisheit des Alters ausgestattet!? Das ist eben das Zeichen der wahren Zerknirschung und einer makellosen Reinheit, daß der Gerechte mit seiner eigenen Vollkommenheit nie zufrieden ist, nie stille steht, sondern immer mit dem Psalmisten sagt: „Heute will ich anfangen" oder mit dem Apostel: „Ich habe vergessen alles, was ich vorher gethan und strecke mich aus nach dem, was noch vor mir ist." Ergreift der göttliche Urgrund die Seele und ergießt darein sein heilig Licht, so entsteigen vor dem geistigen Auge die Ab-

gründe aus der Tiefe, welche im Innern der Seele verborgen waren. Ihre Gerechtigkeit selber erscheint ihr dann „wie ein schmutziges Tuch"; und sie wagt kaum die Augen zu erheben vor der göttlichen Majestät. „Die Engel sind nicht rein vor Ihm, dem Herrn;" das weiß sie und in Anbetracht ihrer stets zum Fallen bereiten Ohnmacht löst sich ihre Zerknirschung in Thränenströme auf, um auf diese Weise schneller den Beistand Gottes herabzurufen. Thränen erhört ja, wie Augustin nach dem Psalmisten sagt, Gott schneller als Worte.

Es muß jedoch noch besonders erwogen werden, wie der Psalmist hervorhebt, daß es Thränenquellen, exitus aquarum, sind, die der heiligen Kirche entströmen. Die Kirche ist nämlich durch die Predigt der Wahrheit und die Vermittlung der Gnaden auf der ganzen Erde auch die Ursache jener fruchtbaren Thränen geworden, welche aus dem bekehrten Herzen der Sünder fließen. In ihr hat Paulus geweint, „daß er verfolgt habe die Kirche Gottes." In ihr weinte Magdalena zu den Füßen des Herrn. In ihr weinte Augustin über die Thorheiten seiner ungläubigen Jugend. In ihr weinten jene Bewohner der Wüste, die aus der Welt ausgeschieden ein mehr engelhaftes als menschliches Leben führten. In ihr weinen noch heute alle frommen Büßer und Büßerinnen, die den Ruf der Predigerin in der Wüste gehört und sich von ihrem bisherigen Leben zu Gott bekehrt haben. Nur innerhalb der Kirche giebt es solche heilsamen Thränen, die da „mitten in der Bitterkeit den Frieden ausgießen in der Seele". In ihr, der Vorläuferin der zweiten Ankunft des Herrn, ertönt alle Tage der Ruf: „Thuet Buße." In ihr steht fortwährend der Quell des Heiles, der Brunnen reinen hellen Wassers zur Reinigung der Völker.

„Du bist gerecht, o Herr: und recht ist Dein Urteil. Gerechtigkeit hast Du gesandt auf Erden, als Du Deine Zeugnisse daselbst aufstelltest: und überfließende Wahrheit."

Aus der Reue über die Sünden entspringt zuvörderst die Anerkennung der göttlichen Gerechtigkeit. Dein Herz, o Mensch, sei zerknirscht und du wirst nicht mehr fragen: warum hat der Herr diesen anderen mit hohen Gaben ausgezeichnet und dich nicht; warum hat jener ein besseres Los wie du, der du immer kämpfen, immer streiten mußt. Dein Herz sei so recht zerknirscht im tiefen Gefühle seiner Ohnmacht; und du wirst verstehen, wie der Apostel die Lösung der tiefsten Frage, nämlich der Gnadenwahl mit den Worten giebt: „Gott erbarmt sich, dessen Er sich erbarmt; Er verhärtet, den Er verhärtet." Du wirst dich bedingungslos in die weit offenen Arme der Barmherzigkeit Gottes werfen. Das ist die Gerechtigkeit, die auf Erden in der Kirche offenbar geworden, daß Gott es ziemt zu bestimmen, dem Geschöpfe zu folgen. „Er ist gehorsam geworden bis zum Tode," sagt der Apostel von dem göttlichen Modell aller Vollkommenheit, „und bis zum Tode am Kreuze." Der große gelehrte vom Himmel selbst unterrichtete Paulus geht nach Jerusalem, um sein Evangelium dem heiligen Petrus vorzulegen und von ihm die authentische autoritative Bestätigung der Wahrheit seiner Lehre zu erhalten. Petrus aber hört auf Paulus und läßt sich von ihm zurechtweisen, als es sich nur um ein Privaturteil, um die praktische Anwendung einer Vorschrift handelt, ob dieselbe im gegebenen Falle nämlich zeitgemäß sei oder nicht. Gott gegenüber empfangen alle.

So blieb es in der Kirche. Gott hat seine Gerechtigkeit daselbst in der Weise offenbar gemacht, daß die einen unter den Gliedern von den anderen empfangen, daß die einen den anderen die Bestimmung Gottes vermitteln. Der Papst und die öffentliche Autorität hören auf das Urteil „derer, die Gottes Namen lieben"; sie schöpfen aus den Heiligen Gottes. Die Heiligen Gottes aber unterwerfen, soweit es auf die Verpflichtung zu lehren, zu glauben, zu handeln ankommt, alles dem Papste und der öffentlichen Autorität.

„Ihr sollt," sagt der heilige Augustin in seiner Regel, „den Oberen gehorchen; aber die Oberen seien innerlich im Geiste niedergestreckt zu eueren Füßen." Die Laien gehorchen den Priestern; aber der Priester hat zur Richtschnur wieder die Bedürfnisse und das Beste der Laien, denen er dient; sein Amt ist ein ministerium. So ist überall in der Kirche dieses Wechselverhältnis, welches so recht den Platz offen läßt für die Verherrlichung der göttlichen Gerechtigkeit.

In solchem Walten der Gerechtigkeit steht fest die Wahrheit in der Kirche; denn von überall her erscheint die ewige Wahrheit mit ihrem in sich vollendeten Wirken. Und „überfließend" macht sich diese Wahrheit geltend; denn sie durchdringt und erhebt alles, was in der Natur ist, dermaßen, daß sie noch unendlich viel mehr durchdringen und erheben könnte. Von ihr angefacht entflammt sich der Eifer für die Rettung derer, die untergehen:

„Hinfällig hat mich gemacht mein Eifer: denn vergessen haben Deine Worte meine Feinde."

Der Schmerz der Kirchein den Verfolgungen, die sie zu erleiden hat, wird ihr nicht so sehr bereitet durch ihr eigenes Schicksal, dadurch nämlich, daß man sie beraubt und mit Spott und Hohn bedeckt, sondern vielmehr in hervorragendem Maße durch das Andenken an das Elend, welches ihren Verfolgern droht. Sie weiß, daß die Verfolger der Braut Gottes nicht nur in der Ewigkeit ihr frevelhaftes Beginnen büßen werden, sondern daß der Anfang mit der Strafe bereits hier in der Zeit gemacht wird. Sie kennt das Schicksal der Nero, der Diokletiane, der Juliane. Sie weiß, wie jener, der gegen sie die Hand erhebt, keinen Frieden mehr haben kann. Und was wartet dieser unglücklichen Seelen erst in der Ewigkeit? Getrennt werden sie sein von jenem Gott, der über die Menschheit wahrhaft übergroße Schätze seiner Güte ausgegossen hat; der nichts sparte, um den Sündern immer wieder von neuem und in allen möglichen Formen zuzurufen: „Kehret zurück, ihr Sünder, zum

Herzen, zu jenem Herzen, das euch liebt.“ Getrennt werden sie sein von jenem Gotte, der alle Güte, alle Macht, alle Schönheit ist; und somit können notwendigerweise nur alle möglichen Übel ihr Anteil sein. Und das alles; warum? Wegen eines Traumes von Macht, wegen eines Schattens von eitler Ehre, wegen eines Nichts. Diese Betrachtung entzündet den Eifer der Kirche noch heller.

„Feuer ist Dein Wort, heftiges Feuer: und Dein Knecht hat es geliebt.“

Jene Liebe zu den Sündern, welche das Wort Gottes bewogen hat, vom Himmel herabzusteigen und unsere arme Natur anzunehmen, damit es darin den Tod leide; diese Liebe erfüllt auch die Kirche und verdoppelt ihren Eifer in der Predigt und in guten Werken. Nichts spart sie, um den Sündern die wahren Güter zu zeigen; um ihnen das Nichts der Sünde darzuthun. Aus dem von diesem Feuer entflammten Geiste der Franziskus, Dominikus, Ignatius, Vincentius, Alfonsus ergießen sich ganze zahlreiche Orden in die Welt, um durch ein abgetötetes Leben Gott eine Sühne zu bieten für die Sünder und durch das Wort der Predigt die Herzen derselben zu erschüttern.

Und wenn die Kirche schmerzerfüllt am heiligen Karfreitage sogar das heilige Opfer nicht mehr feiert, um sich ungeteilt dem Andenken an die Trauer auf Golgatha hinzugeben; da bleibt der Sünder und sein Elend ihr gegenwärtig. Feierlich ertönt es vom Altare: Beten wir für die Irrenden; beten wir für die Sünder; — und die rührendsten Gebete entquillen ihren Lippen.

Sie findet zudem noch das wirksamste Mittel, um die Gnade Gottes auf die Sünder herabzuziehen; jenes, das da der Herr selber anzeigte mit den Worten: „Als du klein warst in deinen Augen, da hat dich zum Fürsten des Volkes der Herr gemacht.“ Das spricht der Psalmist nun aus:

„Ein junger Mensch bin ich und verachtet: Deiner Rechtfertigungen will ich nicht vergessen.“

Die Kirche stellt ihre Ohnmacht, ihre Niedrigkeit Gott vor als ersten Titel der Erhörung. So thut der Bettler, der von seinem Elende nicht zu viel erzählen kann, um das Herz des Reichen zu rühren. So thut der Kranke, der seine Schmerzen alle insgesamt mit Seufzen aufzählt vor dem Arzte, damit dieser ängstliche Sorge trage. So that der Psalmist: „Ein zerbrochenes Gefäß bin ich;" „ein Wurm, der am Boden kriecht." Getragen von ihrer Demut fleht die Kirche zu Gott in der Erkenntnis, daß ihr nur Verachtung, nur Hohn gebührt, wenn sie sich allein betrachtet: „Ein Kind bin ich und verachtet." Aber eben dadurch spricht sie die Höhe und Herrlichkeit Gottes aus, der da immer in Sich derselbe bleibt:

„Deine Gerechtigkeit ist eine Gerechtigkeit, die in Ewigkeit währt: und Dein Gesetz ist Wahrheit."

Die Gerechtigkeit, welche vom Geschöpfe kommt und ihm eigen zugehört, ist das Nichts, der Wechsel, das leere Vermögen. Die Gerechtigkeit, welche das Eigen Gottes ist, steht fest; sie ist die Fülle; und nur so weit ist und wirkt die geschöpfliche Gerechtigkeit, als die Kraft dazu von Gott kommt. Denn woher rührt selbst dies, daß die Kirche ihre Ohnmacht erkennt, daß sie die Hände zum Gebete ausstreckt, daß sie mit heiligem Eifer für die Bekehrung der Sünder zu Gott fleht, daß sie sich als „klein", als „verachtet" vor Gott hinstellt? Von nichts anderem als vom göttlichen Lichte, das in der Seele strahlt; von der Einwirkung Gottes, die den Willen zu Sich selber, zur wirkenden Kraft kehrt; von der ewigen Gerechtigkeit, die nicht nur einem jeden den letzten Endzweck vorstellt, sondern auch die Mittel dazu verleiht; die da in sich die Kraft enthält für alle geschöpflichen Vermögen und gemäß dieser Kraft jegliches Geschöpf leitet; die da immer nur sie selbst und von nichts anderem abhängig ist. Weil von Gott das Gebet und das gute Werk in erster Linie kommt, deshalb endet es auch gerechterweise in Gott. „Uns

die Schande, Gott alle Ehre," das ist das Gesetz der Wahrheit. „Alle unsere Werke hast Du, o Herr, gewirkt," das zu anerkennen ist Gerechtigkeit. „Nicht daß wir genügend seien, einen Gedanken zu haben, als ob dieser von uns käme;" das beständig zu betrachten, führt zur Ewigkeit, denn es geleitet zur Verherrlichung Gottes in unserem Geiste.

Unter diese Gerechtigkeit gestellt und von ihr erleuchtet kann der heilige Sänger Namens der Kirche Gottes fortfahren:

„Mühsal und Angst haben mich gefunden: Deine Gebote bilden meine Betrachtung."

Wer sucht denn die heilige Kirche vermittelst Mühsal und Angst; und wer ruht nicht, bis er sie findet? Die ewige Gerechtigkeit; — welche die Kirche gleichförmig machen will dem Bilde des Eingeborenen. Die ewige Gerechtigkeit; — welche offenbar machen will, daß niemand etwas von ihr zu fordern hat, daß sie zu jenem Zwecke im einzelnen immerdar führt, den sie will, den einen zu diesem Grade der Seligkeit, den anderen zu jenem; welche den einen in der Sünde verläßt, weil er es so verdient, den anderen aufrichtet, weil so es der Barmherzigkeit gefällt. Die ewige Gerechtigkeit sucht den Menschen mit Trübsal und Angst; und sie weiß immer ihn zu finden, damit der Mensch abgestoßen von den vorübergehenden Gütern einzig und allein in der Betrachtung der Gebote Gottes seinen Halt und seine Stütze finde.

So muß der Geist sich von allen Seiten her zu Gott wenden; und gerade die heilige Kirche mit der geoffenbarten Wahrheit in ihr ist die beständig sichtbare Mahnung dazu, daß die Menschheit nur deshalb etwas vom Schöpfer empfange, damit sie dadurch veranlaßt werde, es Gott darzubringen und demgemäß mehr zu empfangen. Das Nichts ihres Ursprunges soll sie sich gegenwärtig halten und so dem einzigen ewigen Sein sich nähern. Das ist der Ausgleich alles dessen, was hier unter den Geschöpfen ungerade und

ungerecht erscheint. Freud und Leid, Trübsal und Frieden finden da im stets barmherzigen Willen Gottes ihr einiges ewiges Maß. Unterwerfen müssen wir die „Zeugnisse Gottes" im übernatürlichen Glauben der stets ewigen Liebe; in dieser Liebe müssen wir den Schlüssel sehen zu allem, was geschieht. Dann werden die Zeugnisse Gottes uns wahrhaft wundervoll erscheinen; denn sie werden für uns unmittelbar durchdrungen sein vom Einwirken Gottes. Alles was unmittelbar von Gott kommt, ist in sich abgeschlossen und trägt seine Bestimmung bis zum letzten Zwecke hin innerhalb seiner selbst; es bedarf keiner Vollendung von irgend einem Geschöpfe her. Wir müssen nur flehen, daß Gott uns teilnehmen lasse am Verständnisse seiner voll geoffenbarten Wahrheit, damit wir leben; und zwar nach dem Maße und der Richtschnur, welche Er in seiner Ewigkeit enthält. Nicht dürfen wir meinen, wir trügen zur Vervollkommnung dieser Wahrheit bei. Wir müssen nach der Teilnahme an Gottes Wahrheit verlangen und beten, daß uns Gott auch dieses Verlangen gebe. Gott möge so unseren Willen bestimmen, unsere Vernunft so erleuchten, unsere Kräfte derart stärken, daß alles was wir haben gleichmäßig, daß eine jede Fähigkeit gemäß ihrer Natur Gott diene. Unsere Herzen wollen wir unter Gottes Hand beugen, damit Er sie erleuchte und führe, wie Er will. Dies alles ist eine Wirkung seiner Güte:

„Gleichmäßigkeit sind Deine Zeugnisse in Ewigkeit: gieb mir Verständnis und ich werde leben."

Damit endet der begeisterte Sänger die Beschreibung der unveränderlichen Offenbarungsfülle in der Kirche Gottes. Er hat dieselbe mit großartigen, im höchsten Grade kraftvollen Strichen gezeichnet, und mit der Erleuchtung des Verstandes zugleich friedvolle Liebe in den Willen ergossen. Es war notwendig. Denn nun geht er tief hinein in die unbegrenzte Bedürftigkeit der Natur. Die trostreiche Fülle der göttlichen Wahrheit muß da immer vor dem Geiste stehen,

damit dieser nicht im Meere der Verzweiflung untergehe. Fest muß der Geist den Blick richten auf die „Säule und Grundveste der Wahrheit, auf das offenbar große sichtbare Zeichen der göttlichen Güte, das da enthüllt wurde im Fleische, gerechtfertigt im Geiste, den Engeln erschien, gepredigt ist den Nationen, geglaubt in der Welt, gekrönt ist in Herrlichkeit". (I. Tim. 3.) Dann wird er inmitten der wild aufbrausenden Wogen des Meeres dieser Zeitlichkeit den Weg zum ewigen Heim finden. Mag die Not und Angst noch so groß sein, der Mensch wird dann desto inniger zum Herrn rufen; wie hier der Psalmist das prophetische Beispiel giebt. Derselbe fährt fort: „In meinem ganzen Herzen habe ich zu Dir geschrieen: erhöre mich, o Herr; ich will weiter forschen nach Deinen Rechtfertigungen." Das ist die Menschheit, die da, umgeben von Irrtum und Sünde, zum Herrn fleht, Er möge es fügen, daß immer mehr die ganze heilbringende Wahrheit allen Gläubigen in unzweifelhaft bindender Weise vorgelegt werde und somit nach und nach „alles Fleisch", nicht bloß im Glauben und Verständnisse einzelner (implicite), sondern offen und klar (explicite) „das Heil" im Glauben „sehe".

Ehe wir jedoch dem Psalm weiter folgen, soll erst die wissenschaftliche Grundlage für die mit der geoffenbarten Wahrheit verträglichen Entwicklung gelegt werden. Dieselbe hat ihre Quelle nicht in der wachsenden Kraft und Stärke der menschlichen Natur, sondern vielmehr gerade in ihrer Gott gegenüber unbeschränkten Ohnmacht.

Fünfzehntes Kapitel.

Dogmenbildung.

Die ganze moderne Zeitrichtung läßt sich zusammenfassen im Worte „Fortschritt". Staatsordnung, Kunst, Philosophie, Religion, allgemeine Bildung; alles soll sich in endlosem „Fortschritte" befinden. Immer höher hinauf soll die „Kultur". Immer „neue Blüten" soll der Menschengeist treiben! Immer tiefer soll die Wissenschaft werden! Bis zu welchem Grade am Ende? Darum kümmert sich niemand; wenn nur der „stete Fortschritt" als Grundzug des menschlichen Wesens gesichert bleibt. Ist ein solcher Grundzug so recht Gemeingut geworden, hat sich die Menschheit so recht in diese allgemeinen Schlagwörter hineingelebt; so fehlt es nie, daß irgend welche wissenschaftliche Grundlage dafür gewonnen wird und Anerkennung findet, mag dieselbe auch an eigentlichen Gründen noch so arm sein. Man prüft sie eben gar nicht mit aufrichtigem und eingehendem Ernste. Es genügt, daß sie dem allgemeinen Zuge sich leicht anpassen läßt, um alle Schwierigkeiten hintenanzusetzen. Der Mensch, zu dessen Natur die Vernunft gehört, liebt es, dem Hange seines Hochmuts ein Mäntelchen umzuhängen,

welches wenigstens den äußeren Schein der Vernünftigkeit hat. Ein solch wissenschaftliches Mäntelchen ist für den „Fortschritt", für die „Vertiefung", für die „stets wachsende Kultur" der modernen Zeit der Darwinismus. Prüfen wir von vornherein, was es mit dieser Theorie und ihrem tieferen Untergrunde im Bereiche des Natürlichen auf sich hat.

§. 1.

Entwicklung und Darwinismus.

400. Der Darwinismus und die Erfahrung.

Vom möglichst Unvollkommenen und Unfertigen hat das All begonnen. Sein Fortschreiten zur Vollendung ist ein unbegrenztes. Alle Entwicklung und jeglicher Fortschritt ist bedingt durch Zuchtwahl oder durch erbliche Übertragung. Im Kampfe um das Dasein erhält sich nur dasjenige, was bestimmten Zwecken und Verhältnissen sich anzupassen, hierfür sich zu organisieren und sich zu vervollkommnen imstande ist. Das Unpassende, für den Kampf Untüchtige, geht zu Grunde. Das Mittel für den steten Fortschritt ist die Not. Der „Kampf um die Existenz" vollzieht mit Unerbittlichkeit die Vernichtung des Unpassenden, die Auslese des Tüchtigen. Not und Kampf erzwingen von selbst die steigende Vervollkommnung. Das Interesse, der nackteste Egoismus ist in diesem Kampfe allein die gesetzmäßige Triebfeder. Dem Individuum gebührt ohne irgend welche Beschränkung volle Freiheit der Entfaltung. Denn jeglicher wird durch sein eigenstes Interesse getrieben, sein Können und Vermögen am besten und wirtschaftlichsten zu verwerten. Die Notwendigkeit der Anpassung und Vervollkommnung im „Kampfe ums Dasein" erzeugt die wunderbarste Harmonie. Der Egoismus also bedingt sowohl die bestmögliche gesellschaftliche Organisation als auch erzeugt er dadurch den

stetigen Fortschritt, daß er durch die schrankenlose Freiheit die höchste Energie der Kräfte hervorruft.

Dies ist kurz die Theorie, welche der ganzen modernen Zeitrichtung zu Grunde liegt. Die Naturwissenschaft fußt vollständig auf dieser materialistischen Ansicht. Wenn sie auch teilweise sich zum Naturforscher Darwin in Gegensatz stellt, so ist sie doch dem Naturphilosophen Darwin tief ergeben; hat doch eben dieser nur in einer Formel ausgedrückt, was den Geist der modernen Wissenschaft schon lange ausmachte. Die Praxis der staatlichen Gesetzgebung bewegte sich bis vor kurzem ohne Widerspruch oder vielmehr wie selbstverständlich in diesem Geleise. Der Schutz des Stärkeren, Klügeren ist die Losung; nicht der Schutz des Schwächeren, weniger Begabten. In der Rechtswissenschaft sucht Ihering durch sein Werk: „Der Zweck im Rechte" diese Theorie einzubürgern. In der Nationalökonomie hat die Manchesterschule ihr System darauf gebaut. Die sämtlichen philosophischen Systeme seit Spinoza legen als das von vornherein Gegebene das Unbestimmte, in sich ganz und gar Unfertige zu Grunde; was dann freilich keinerlei Recht beanspruchen kann, mag es eine unbestimmte „Substanz", oder unbestimmte „Vernunft" oder unbestimmtes „Ich" oder „Ansichsein" oder ganz ausdrücklich ein „Unbewußtes" genannt werden. Natürlich kann irgend ein Recht oder Anspruch dann nur vom Individuum kommen, von welchem, ganz unabhängig und abgesehen von allem anderen, die Bestimmung und somit alles Eigene herrührt. In der Theologie wird diese Richtung, soweit es in den Grenzen des Geoffenbarten als möglich erscheint, vorbereitet durch den Molinismus, der damit anfängt, dem geschöpflichen Willen, also einem reinen Vermögen eine in erster Linie unabhängige, d. h. nur von ihm gewirkte Selbstbestimmung zuzuweisen, folgerichtig aber dann, wie dies auch nicht selten geschieht, den concursus Dei als einen simultaneus et indifferens (in ratione causae efficientis)

für alles Geschöpfliche, für das gesamte natürliche Wirken bezeichnen muß. Und zwar wird dieser concursus nur ein simultaneus, ein gleichzeitiger, genannt. Das Wort allein wird aufrecht gehalten. In Wahrheit folgt die Einwirkung Gottes der bestimmten Beschaffenheit des Geschöpfes, deren bestimmender Grund, soweit es auf das Wirken ankommt, ja in diesem, im Geschöpfe, im Individuum selber ist. Gott hält gleichsam nur die Leiter und das Geschöpf arbeitet auf deren oberster Stufe.

Diese ganze Richtung vom beständigen Fortschritte wird zuerst durch die Erfahrung, wir möchten sagen, durch die Sinne selber widerlegt.

Was die körperliche Entwicklung betrifft, so ist niemals und bei keinem Volke je ein wesentlicher Fortschritt zum Besseren zu konstatieren gewesen. Wir wissen durch die klassischen Statuen, aus den von den Soldaten des Altertums getragenen Lasten und gemachten Märschen, aus den Berichten von Wettläufen und gemachten Märschen, daß die Menschen sich seit Jahrtausenden weder an Gestalt noch an Stärke vervollkommnet haben. Eher hört man oft genug die Klage, die Menschen seien dem Körper nach schwächer und kleiner geworden.

Der Annahme stetiger geistiger Vervollkommnung widerspricht die Erfahrung noch energischer. Sie beweist vielmehr die Meinung des Aristoteles, daß von Zeit zu Zeit der Mensch die erworbenen Güter der Civilisation verliert; daß die Menschheit von sich aus ohne Aufhören hinabsinkt, wenn sie einmal durch außergewöhnliche Genies bis zu einer gewissen Höhe emporgetragen worden war. Wir sehen, daß oftmals nach glänzenden Beweisen geistiger Befähigung völlige Vernichtung eintritt wie bei den Kulturvölkern des Altertums oder allmähliche Erstarrung und Unfruchtbarkeit folgt, wie bei den Hindus und Chinesen; und daß noch dazu das Fallen ein um so schnelleres, verderblicheres, unheilbareres ist, je höher und größer der vorhergehende Glanz gewesen;

als ob die Menschheit auf den Höhen des Geistes sich im großen Ganzen nicht wohl fühlte.

Die ganze Geschichte spricht gegen die Behauptung, welche die Wildheit als das Kindesalter der Menschnatur bezeichnet; die Civilisation aber als das Mannesalter. Noch heute sind zahlreiche Menschenstämme im Zustande der sogenannten Wildheit. Wer jedoch ihrer Geschichte nachgeht, der findet immer, daß sie Erinnerungen an verschwundene Größe haben, daß sie gefallen sind. Die Männer des grauen Altertums waren, soweit wir von ihnen wissen, hoch entwickelt und ihr Geist war kräftig und jugendfrisch. Die Stammväter erreichten ein höheres Alter, als späteren Generationen beschieden war und die uns zugänglich gewordenen geistigen Erzeugnisse der ältesten Zeit zeugen von jugendfrischer Ursprünglichkeit, von großartiger Konzeption, von Energie des Geistes und Tiefe des Gemütes.

„Es ist ein großartiger Eindruck," schreibt Professor Karl Friedrichs,[1]) der, ehe er sie selbst gesehen, nur mit verächtlichem Achselzucken von den alten ägyptischen Kunstwerken erzählen hörte, „wenn man in diese Säulensäle mit den Massen schwerer, gewaltiger Säulen eintritt (es ist die Rede vom Sethostempel zu Abydos, der vor dem Jahre 2000 vor Christi Geburt gebaut ist). Grazie und Schlankheit darf man da freilich nicht erwarten, aber ernst und wie für die Ewigkeit gebaut steht alles da. Und die Skulpturen, wenigstens die einiger Wände, sind fast noch bedeutender als die Architektur; sie sind das Schönste, was ich bis jetzt von ägyptischer Skulptur gesehen habe. Einzelne Köpfe von Männern wie Frauen sind mit so großer Zartheit und, möchte ich sagen, seelenvoller Schönheit behandelt, daß man einen Hauch griechischer Idealität zu spüren vermeint. Ich war beim Anblicke dieser Skulpturen gleich von

---

[1]) Vgl. „Kunst und Leben". Reisebriefe aus Griechenland, dem Orient und Italien.

vornherein überzeugt, daß hier zur Zeit des Königs, der diesen Tempel erbauen ließ, ein Höhepunkt der ägyptischen Kunst anzunehmen sei und ich habe mich bis jetzt, da ich nun schon Theben und anderes gesehen, nicht getäuscht . . . Nicht das Individuelle, sondern das Ideale; nicht der Ausdruck von Leben, sondern von Seele und Empfindung war das, wonach man strebte; und in dieser Beziehung stehen die Reliefs von Abydos obenan. Die Köpfe haben nicht die individuellen Besonderheiten eines Porträts, sondern der nächste Zweck war, zarte, fein geschnittene, seelenvolle Köpfe darzustellen. Und das Relief ist ganz wundervoll behandelt, sehr fein und flach. Gerade in Abydos und zwar in demselben Tempel kann man am besten die Schönheit dieser Reliefs würdigen, da der erste Säulensaal ganz mit Reliefs einer späteren Zeit (der unmittelbar darauffolgenden Ramsesepoche) bedeckt ist, die auffallend von jenen abstachen. Es scheint allerdings, soweit ich bis jetzt sehe, diese Blüte der ägyptischen Plastik von sehr kurzer Dauer gewesen zu sein."

Das Letztere, nämlich der Verfall speciell der ägyptischen Plastik, wird bestätigt durch den Ramsestempel. Es tritt hier das bei jedem Verfall Bemerkbare ein: die äußerlichen Hilfsmittel, sowie die verschiedenen Arten des stofflichen Materials werden reichlicher und glänzender; der bewegende Geist aber bewältigt mit seiner Kraft die tote Masse nicht mehr durchaus. In der Blütezeit der Kunst schafft das Genie mit wenigen Hilfsmitteln viel, im Verfall ist es umgekehrt. Mit unendlich vervielfältigten und verfeinerten Instrumenten wird nicht einmal die bereits früher besessene Stufe erreicht.

„Es muß einst der Ramsestempel von Abydos," so Dumichen in der Geschichte Ägyptens S. 152, „nach seinen Trümmern zu schließen, dem prächtigen Sethostempel als ein durchaus ebenbürtiger Bau zur Seite gestanden, ja in Rücksicht auf das zu seiner Herstellung verwendete kostbare Steinmaterial, wie Alabaster und verschiedene Granitsorten,

an glänzender Ausstattung noch übertroffen haben. Bezüglich der Skulpturarbeiten jedoch, die, wie bereits bemerkt worden, gerade im ersteren Tempel zu den schönsten in ganz Ägypten zählen und wie solche in keiner späteren Epoche ägyptischer Kunstübung von gleicher Vollendung wieder ausgeführt worden; da zeigt der Bilder- und Inschriftenschmuck, welcher an den noch stehengebliebenen Wänden des Ramsestempels uns entgegentritt, im Vergleiche zu den Meißelarbeiten der Sethoszeit einen so kolossalen Abstand, daß es geradezu rätselhaft erscheint, wie in zwei so unmittelbar aufeinanderfolgenden Epochen plötzlich ein so in die Augen springender Verfall der Kunst eintreten konnte."

Die Geschichte zeigt nirgends die Unvollkommenheit an der Spitze der menschlichen Entwicklung; wohl aber immer den Menschen von heute mit seinen Fähigkeiten und seiner angeborenen Ohnmacht.

Die Scenen ägyptischen Lebens, wie sie in den Gräbern von Beni-Hassan, Memphis, Gizeh von den ältesten Zeiten her dargestellt sind, bieten ein lebendiges Bild der verschiedenartigsten Thätigkeiten der alten Ägypter. Da befinden sich Feldarbeiter, die mit sensenartigen Hauen das Erdreich aufwühlen; andere, welche mit Hilfe von zwei an jeden Pflug gespannten Lasttieren pflügen; wieder andere, die ernten. In den nämlichen Grabesgrotten, die, wie Schuster ausdrücklich bemerkt (S. 173 Anm.), über das Zeitalter Josephs hinaufreichen, trifft man auf den Weinbau bezügliche Abbildungen; sie zeigen den Bau der Reben an Wänden, Geländen, in Lauben, Bogengängen; ebenso wie die Reben in tiefen Körben zur Weinpresse getragen und da durch Fuß- oder Handpressen gepreßt werden. Andere Abbildungen enthalten die Bestrafungen säumiger Steuerzahler. Jagden in den Sümpfen sind in Basreliefs lebendig geschildert. Hebewerke zur Berieselung der über dem Wasserspiegel der Kanäle liegenden Grundstücke, Könige auf ihren Streitwägen, Huldigungen fremder Völkerschaften, Nieder-

metzelung von Gefangenen, Schreiber, welche über den Ernteertrag Buch führen, andere Schreiber, welche die Waren verzeichnen, Viehherden mit ihren Treibern, Kahnschiffer, Bäcker, Brotverkäuferinnen, Frauen am Webstuhl, Jagden mit Zugnetzen, Hirten auf dem Felde, das Worfeln des Getreides, Fischerstechen ꝛc. ꝛc. — das alles findet sich in den verschiedenen Gräbern in lebendigster Weise dargestellt und dadurch wird bezeugt, daß vor vier- bis fünftausend Jahren bereits die menschlichen Beschäftigungen von heute in Schwung waren.

Das gilt nicht nur von Ägypten. Es gilt von jedem Flecken Erde, wo man auf Spuren menschlicher Arbeit gestoßen ist. Die moderne Wissenschaft schreibt „von der allmählichen Entfernung des Menschen von der Natur des Tieres zuerst durch seinen aufrechten Gang und was an körperlichen Umformungen hieraus folgte und dann besonders durch geistige Überlegenheit“ (Buch der Erfind. 8. Aufl. S. 12); und die Thatsachen, über welche sie verfügt, widerlegen Wort für Wort diese Phrase: „Nach den geologischen Funden,“ heißt es kurz vor der hier angeführten Stelle in demselben Werke, „durften sich die Menschen bereits in der Quartärzeit, der diluvianischen Periode, und wahrscheinlich schon in dem Terziäralter eines ziemlich entwickelten Kunstsinnes rühmen; denn die Funde im Departement Dordogne haben künstlich bearbeitete Platten von Mammutelfenbein entdecken lassen, auf denen Abbildungen von Renntieren, Fischen, Menschen eingegraben waren, welche eine nicht unbedeutende Bildung des Auges und der Hand voraussetzen.“ „Aus noch früherer Zeit stammt“ immer nach demselben Werke „ein glasierter Töpferscherben, der unter dem Boden, auf welchem die Kolossalstatue in Memphis steht, in einer Tiefe von zwölf ein halb Meter gefunden wurde.“ „Ganz besonderes Interesse gewähren die Funde, welche man zwischen den Pfahlstümpfen (in der Schweiz z. B. am Genfersee; die Pfahlbauten reichen bis auf drei- bis viertausend Jahre an Alter) ausgräbt und deren Bestandteile jedenfalls aus den Haus-

haltungen der Pfahlbauern auf den Seeboden hinabgefallen sind. So findet man in einigen von solchen schweizer Pfahldörfern unter Resten von beinernen Geräten Werkzeuge aus Stein, vorzüglich aus Feuerstein, Serpentin ꝛc., der aus dem heutigen Frankreich bezogen sein muß. Einen Handelsverkehr nach auswärts müssen wir auch der Bruchstücke metallener Gegenstände wegen annehmen und wegen der Schmuckstücke aus Korallen und Bernstein und aus Gesteinen, die oft sehr weit entfernten Gegenden angehören, wie Diallag, Gabbro, Amphibolith, Nephrit, schwarzer fester Sandstein ꝛc., die sich bisweilen, wenn auch selten, im Bereiche dieser Bauwerke finden."

Mit anderen Worten: Vor vier- bis fünftausend und auch vor mehr als zehntausend Jahren bestand nach den geologischen Forschungen der Mensch von heute. Von dem geträumten Dogma der modernen Wissenschaft, von einer Entwicklung aus tierischem Sein, enthalten die Thatsachen keine Spur; wohl aber von Häuserbau, künstlicher Behandlung der Metalle und vom Handel mit entfernten Völkern. Assyrien, Babylon, Indien, China, Mexiko, Peru könnten diese Thatsachen einer hohen Entwicklung im Altertume noch weiter vermehren. Wir schließen daraus nichts Positives. Wir sagen bloß: die „exakte" Forschung bestätigt in nichts die Theorie von einer endlosen Entwicklung aus reiner Unvollkommenheit. Vielmehr ist diese „exakte" Forschung, welche heutzutage so gerühmt wird, in keiner Beziehung der biblischen Wahrheit entgegen, welcher gemäß der Mensch von der Vollkommenheit begann und Adam der Lehrmeister des ganzen Menschengeschlechtes war. Vollkommenheit und Fall; — allmähliches Wiederaufstehen und nochmaliges Fallen! Das erscheint vielmehr vor dem Richterstuhle der Geschichte die Regel der menschlichen Entwicklung zu sein; eine Regel, welche dem Darwinismus gar nicht, um so mehr jedoch der Offenbarung entspricht.

Kein einziger positiver Anhalt bestätigt das so beliebte

Phantasiegebilde, an den Anfang der Gesamtheit des Menschengeschlechts das Tier zu setzen und sich dann darüber ausnehmend zu freuen, daß man jetzt um so viel weiter ist. Vielmehr gab es immer unter den Menschen Lehrer und Schüler, in aller Kunst und Wissenschaft Erfahrene und Unfähige, Reiche und Arme, Herrscher und Knechte. Immer gab es Teile in der Menschheit, welche gesunken waren und die da jene „Urmenschen" der modernen Wissenschaft vorstellten, die man als Wilde bezeichnet; und es gab andere Teile, die auf hoher Bildungsstufe standen. Die Menschheit von heute finden wir überall, wo positive Nachrichten vorliegen. Alles Gegenteilige entspringt der reinsten Phantasie.

Dann liegt jedoch der Schluß vor, daß der wirkliche „Urmensch" eine hohe Stufe der Vollkommenheit einnahm, von der die einen mehr oder minder schnell abfielen, während die anderen sie mit wechselnder Sicherheit behaupteten. Der Stammahn eines Hauses ist immer durch Kraft hervorragend. Noch kein an Geist und Körper unbedeutender Mensch hat auch nur an der Spitze eines einzelnen Geschlechtes gestanden, so daß nach ihm etwa sich dieses benannt hätte.

Die bloße Vernunft, abgesehen von allen positiven Anhaltspunkten, ist in gleichem Maße gegen die Theorie von der Entwicklung, welche die moderne Wissenschaft wie ein unumstößliches Dogma zu ihrer Grundlage macht.

401. Darwinismus und die Vernunft.

Was soll denn das heißen: Kampf ums Dasein! Wie soll da ein solcher Kampf das einzige Mittel für die Entwicklung sein! Das Dasein wird vorausgesetzt vom Kämpfenden. Wer will um sein Dasein kämpfen? Es muß jemand zuerst sein, ehe er kämpft. Was nicht ist, das kann nicht kämpfen, und noch weniger kann es deshalb kämpfen, damit es sei. Es ist dies eines der widersinnigsten Schlagwörter, die jemals erfunden worden.

Kämpft die Pflanze darum, daß sie sehen, hören, gehen

kann? Nein; denn das hat keinen Grund in ihrem Sein. Vielmehr kämpft sie auf Grund ihres Pflanzenseins dafür, daß sie an ihrem Orte bleibe. Nicht „um das Dasein kämpft sie", sondern weil sie ist, kämpft sie oder entwickelt sie sich, um jene Vollkommenheiten wirklich zu haben, zu denen sie in ihrem bestehenden Sein ein Anrecht hat. Eben weil das Tier Tier ist, will es gar nichts anderes sein. Nur was in seinem Tiersein liegt, das will es vollenden. Soweit etwas ist, kann es kämpfen; nicht um etwas zu sein, was es nicht ist.

Würde ein Thersites um die Weltherrschaft kämpfen? Nein! Er hat dafür keine Idee; in seinem Sein ist kein Grund dafür vorhanden. Aber Cäsar kämpft dafür! Warum? In ihm hat die entsprechende Idee vollbestimmtes Sein. Die Weltherrschaft erfüllt bereits sein ganzes Herz. Er weiß, was er will.

Immer geht gemäß dem jedesmaligen Seinskreise das entsprechende Sein voraus. Und je vollkommener dieses Sein in seiner Weise ist, desto vollendeter und zielbewußter ist die Thätigkeit. Nichts kann um etwas kämpfen, was es nicht irgendwie ist. Eine Vollkommenheit, jene nämlich, die man „Sein" nennt, geht immer dem „Kämpfen" voraus; und eine andere, jene, die im Wirken oder im Offenbarwerden liegt, ist das Ende. Der Mensch muß zuerst Mensch sein, um menschlich zu wirken und Menschliches zu erreichen. Er kann gar nicht kämpfen, um ein reiner Geist zu sein; dazu fehlt ihm das erforderliche „Dasein" gerade. Das Umgekehrte dessen, was die Entwicklungstheorie möchte, ist wahr: Jedes Wesen kämpft, weil es dieses oder jenes Sein hat, und es will die Güter erreichen, welche mit diesem Sein naturgemäß verknüpft sein können, die also ihrerseits wieder schon sind.

Die endlose Entwicklungstheorie zerstört sich selbst. Immer mehr sein wollen ist ganz dasselbe als gar nicht sein. Denn jenes Wesen ist zuvörderst nicht, das da von Natur

immer anders sein will. Jede Begierde muß einer beliebigen zu Grunde liegenden Natur notwendig entsprechen. Jegliches begehrt eben nur gemäß seinem Sein. Jegliches will aber nach Darwin immer ein anderes Sein als es hat. Also hat es gar kein Sein. Es besteht keine Grundlage des Strebens in ihm. Sodann fragt es sich: Giebt es ein Ende dieses Strebens, immer mehr zu sein? Offenbar nicht; es besteht endlose Entwicklung. Dann folgt aber mit Notwendigkeit, daß all dieses Begehren in das Nichts mündet. Denn wo kein Ende ist, ist auch kein Sein; ebenso wie kein Grad Wärme bestehen könnte, wenn kein höchster Grad Wärme, wenn kein Feuer bestände. Ich kann nur dann sagen, ich sei auf meinem Wege zu einer Stadt derselben näher und immer näher, wenn eine solche Stadt existiert, die das Näher und Entfernter begründet. Besteht eine derartige Stadt nicht, so giebt es kein Näher und Näher. Wo kein Ende des Seins existiert, da kann auch kein mehr und immer mehr Sein gedacht werden. Wer unter solchen Verhältnissen mehr und wieder mehr *sein* will, der will eben nicht sein.

Der Egoismus, wie ihn die moderne Wissenschaft auf Grund dieser Theorie in allen ihren Zweigen als Mittel der Vollendung lehrt, ist zudem unmöglich ein solches Mittel. Aus dem egoistischen Getriebe der Individuen entspringt keinerlei Fortschritt, weder für die Individuen noch für die Gesellschaft. Nicht für die Individuen. Denn sie sind kraft der menschlichen Natur an den Bestand der Gesellschaft gewiesen, um selber sich zu entwickeln. Nicht für die Gesellschaft. Die menschliche Entwicklung geht von der Familie aus. In der Familie aber ist nur die Kraft des Opfers und der selbstlosen Hingabe das erhaltende und zur Energie spornende Element. Lebt der Vater oder die Mutter allein auf ihr eigenes Wohl bedacht, so wird es um die Kinder schlecht aussehen. Der Egoismus ist auflösend und zerstörend. Das Tier zerstört einfach, indem es ohne Rücksicht auf anderes genießt. Keineswegs führt der Egoismus den Menschen dazu,

durch tägliche Arbeit die Unterhaltungsmittel nicht bloß wieder zu ersetzen, sondern auch aufzusparen und einzuteilen; vielmehr ist der Beweggrund dafür vornehmlich die Liebe zur Familie, die Teilnahme für andere. Der Egoismus beutet die Natur aus und zerstört die Schätze derselben, ohne sie zu pflegen. Er beutet den Nächsten aus und geht über ihn herzlos hinweg. Niemals ist deshalb der Egoismus ein Mittel für Kultur und Civilisation, sondern immer ein Werkzeug der Zerstörung. Er macht den Nächsten zum Opfer seiner Genußsucht und erniedrigt ihn zum Sklaven. „Wer sich vom Kreuzesopfer, von der heiligen Messe abwendet," sagt ein geistreicher Mann, „der gelangt zum Menschenopfer, zum Menschenfressen." Die Geschichte bestätigt dies auf allen ihren Blättern.

Daß aber der Egoismus als Werkzeug des Fortschrittes von jeder Theorie angenommen werden muß, bei welcher die Bestimmung für die entsprechende Thätigkeit in endgültig entscheidender Weise vom Unvollkommenen ausgeht, liegt auf der Hand. Denn eben nur das Vollkommene ist im selben Grade allgemein und kann somit das allgemeine Beste zur Richtschnur nehmen. Das Unvollkommene hat insoweit bei seinem einzelnen Wirken nur sich selbst und seinen eigenen Vorteil vor Augen. Darin besteht eben präcis das Unvollkommene, daß es in keiner Weise das andere ist (cf. art. 1 diese Quästion). Die naturalistische Entwicklungstheorie, wie sie im Darwinismus vorliegt, drückt dieses Werkzeug, den Egoismus, nur auch offen als solches aus.

Eine andere Thatsache noch, ein Gemeingut aller Völker, wendet sich ganz ausdrücklich gegen die Theorie vom ungemessenen Fortschritte der Menschheit; aus dem möglichst Unvollkommenen zur höchsten Vollkommenheit. Sie bezeichnet zugleich gewissermaßen handgreiflicherweise, wie nach dem Völkerbewußtsein der Mensch absolut bestimmbar ist im Verhältnisse zu Gott. Wir meinen die überall anerkannte Majestät des Todes. Nichts ist in so hohem Grade ein Bild

absoluter Hilflosigkeit und demzufolge unbeschränkter Bestimmbarkeit von anderswoher wie der Verstorbene. Die Menschheit ehrt im Tode die einzige Quelle ihres Glanzes; nämlich ihre allseitige Abhängigkeit und Bestimmungsfähigkeit gegenüber dem Schöpfer.

402. Die Majestät des Todes im Völkerbewußtsein.

Job drückt die hier erwähnte Thatsache mit den bezeichnenden Worten aus: „Und wie ein König schreitet der Tod einher auf der gesamten Erde" (18, 14). In der That ist die Ehre, welche bei allen Völkern und am allermeisten bei den hauptsächlichen Trägern der Civilisation dem Tode erwiesen wird, eine ganz einzig dastehende. Die Vergnügungssucht, der Geiz, die Eitelkeit, der Neid, alle jene Leidenschaften, welche sonst so sehr das Menschenherz aufregen und oft genug darin die Alleinherrschaft ausüben, schweigen notgedrungen vor der Majestät des Todes. Die ältesten Spuren der Menschengeschichte sind zu gleicher Zeit die Spuren der höchsten Ehrfurcht, welche der Tod einflößt. Ägypten ist davon eines der glänzendsten Beispiele.

Bereits die alten Schriftsteller sprachen alle mit tiefster Ehrfurcht von dem Ernste der Ägypter, mit dem sie die Majestät des Todes erfaßt und überliefert haben. Man hatte geglaubt, diese Alten hätten einigermaßen übertrieben. Aber seitdem die neueste Zeit begonnen hat, die Tempel und Pyramiden bloßzulegen, da tönte aus allen diesen Riesenbauten, vor denen nach dem Ausdrucke Champollions der Flug der Phantasie ohnmächtig erlahmt; von jedem der gewaltigen Steine her tönte laut die feste, klare Überzeugung von der alles Vergängliche überragenden Macht des Todes. Und diese Stimme ward noch volltönender, als man dazu gelangt war, die Inschriften, welche überall an den Wänden waren, zu entziffern. Hoch oben in der Luft, wo die Spitze der Pyramide den Unsterblichen zu suchen scheint; tief unten in der Erde, wo niemals ein Geräusch die hehre Ruhe störte;

aus allen den gewaltigen Säulen und Vorhallen der Tempel, in deren Innerstem das Hochheilige nichts anderes war als geheimnisvolles Dunkel, ewiges Stillschweigen, der Ausdruck des Todes, der allseitigen geschöpflichen Hilflosigkeit vor dem Schöpfer; — von allen Seiten her schien dem Geiste das erschütternde Wort entgegenzuklingen: morte morieris: „Du wirst des Todes sterben;" jenes Wort, das einst die Stammeltern aus dem Paradiese der Wonne trieb und den Dornen und Disteln der Erde überantwortete. Ist die Herrlichkeit, mit welcher die Ägypter den Tod umgaben, ein Schatten der Uroffenbarung von jenem glorreichen Tode, der, aus reiner Liebe erlitten, den knechtischen Tod überwand und Quelle unversieglichen Lebens wurde? Liegt in der Hoffnung auf diesen Tod, die vom Paradiese aus fortgepflanzt und wenngleich nur von wenigen, jedoch immer klar inmitten der Menschheit festgehalten wurde, die Erklärung für den leitenden Gesichtspunkt, unter dem die Ägypter alles im Leben betrachteten, ihre Häuser nach Diodor „Herbergen" nannten und demgemäß einrichteten, ihre Gräber als „ewige Häuser" bezeichneten und danach bauten? Wir wissen es nicht!

Das aber wissen wir, daß einer derartigen Anschauungsweise, die sich in solchen Werken äußert, keine „unklaren", „wirren" Vorstellungen zu Grunde gelegen haben. Der Mensch bringt nicht die schwersten Opfer, richtet nicht sein ganzes Leben mit größter Konsequenz ein nach „unklaren", „wirren" — drücken wir den eigentlichen Gedanken besser aus — nach kindischen Vorstellungen. Gerade aber die ältesten Werke sind die „vollkommensten", „künstlerischsten"; und zwar nach denselben Autoren, die so gern den Träumen eines tief barbarischen Ursprunges des Menschengeschlechtes nachgehen. Ein Mensch, der klar denkt, spricht klar; ein Mensch mit „wirren" Gedanken hat auch „wirre" Reden und demgemäße Werke.

Ohne die Pyramiden und die anderen weniger gewaltigen Gräber wüßten wir heute nichts vom alten Ägypten

und wahrscheinlich auch nichts über das spätere. Die daselbst befindlichen Bilder und Inschriften allein bieten Aufklärung. Der Ehrfurcht vor dem Tode verdanken wir alles, was wir von diesem Lande nun kennen. Und ähnlich verhält es sich nach den neuentdeckten Monumenten mit Assyrien, Babylon, Persien und anderen Völkern des Altertums. Der Majestät des Todes verdanken wir die Geschichte.

Noch mehr! Es kann festgestellt werden, daß mit dem Grade der Ehrfurcht vor dem Tode bei jedem einzelnen Volke der Grad seiner Civilisation und seiner Machtstellung gleichen Schritt hält. Hat etwa die tiefernste, gläubig religiöse Gesinnung der Ägypter, welche selbst beim Gastmahle den Tod vor Augen haben wollte und den toten Ahnen vor ihrer feierlichen Bestattung oft Jahre hindurch, nachdem die Einbalsamierung vollzogen war, den Ehrenplatz im Hause bewilligte; — hat dieser Ernst die frische Thatkraft des Volkes geschwächt? Kein Volk hat so lange eine hervorragende Rolle gespielt in der Weltgeschichte, wie die Ägypter. Weder die machtvollen Herrscher Assyriens wie Sargon, Assurbanipal konnten den unverwüstlichen Mut dieses Volkes auf die Dauer bändigen, noch die Perser durften sich des ungestörten Besitzes Ägyptens freuen. Selbst der gewaltige Alexander ließ sich vom Gotte Amon adoptieren und bekannte damit, ein ägyptischer König sein zu wollen. Erst mußte die griechische abstrakte Philosophie unter den Ptolomäern langsam die überlieferten Wahrheiten verflachen, den religiösen Kult seines Inhaltes berauben und das Volksleben entsittlichen, ehe eine völlige Unterjochung und hoffnungsloser Verlust der Selbständigkeit möglich wurde.

Dagegen hatte sein Glaubensernst den Ägypter befähigt, länger als ein Jahrtausend die Weltherrschaft zu behaupten. Unter seinen Herrschern finden sich ganz kolossale Gestalten, für deren umfassenden Geist keine Schwierigkeit zu bestehen schien. Die Künste und Wissenschaft waren zu jener Zeit ausgebildet — wir wiederholen: nach dem Geständnisse der

ungläubigen, modernen Wissenschaft — wie später niemals mehr. Nach allen Seiten hin verbreitete die glaubensernste innere Überzeugung ihr Licht und gab Kraft zur Anspannung aller natürlichen Fähigkeiten. Diese Überzeugung aber fußte wie auf ihrer tiefsten Grundlage auf der Ehrfurcht vor dem Tode: kein Palast der Herrscher ist auf die Nachwelt gekommen, wohl aber die Gräber der Verstorbenen. Nur übertriebene einseitige Civilisation und die damit verbundene mehr oder minder zur Schau getragene Verachtung des Toten konnte das Volk der Ägypter dem Untergange und der wirklichen Barbarei entgegentreiben.

Gegen diese Wahrheiten, welche für die Ewigkeit gleichsam in Stein eingemeißelt sind, helfen Phrasen nichts; denn die Vernunft zeigt sie alsbald in ihrer Leerheit!

Die Furcht soll die Achtung vor dem Tode hervorgebracht haben! Aber wie sollen denn die Toten schaden können? Hat denn jemand Furcht vor dem Leichname eines Riesentieres? Im Gegenteil; man ist froh, wenn es getötet ist und benützt so viel nur möglich seine Überreste ganz ungescheut. Ein menschlicher Leichnam ist doch nicht häßlicher, wie der eines Tieres, daß man etwa deshalb denselben scheute.

Sollte die Erinnerung an die verstorbenen Familienmitglieder zur Ehrfurcht gegen ihre leblosen Überreste bestimmt haben? Aber es hat zu allen Zeiten das Wort gegolten: Aus den Augen, aus den Sinnen. Man läßt es sich wenig genug kosten, um einen noch lebenden Vater oder Bruder zu erhalten und zu pflegen; — und man sollte ohne Schwierigkeiten und beinahe wie selbstverständlich die bedeutendsten Kosten aufwenden, um ohne irgend welchen sichtbaren Nutzen tote Leiber zu ehren? Der Mensch war immer eigennützig. Es würde ihm nie eingefallen sein, für die anständige Bekleidung einfacher toter Glieder zu sorgen, wenn nichts anderes sich hineingemischt hätte. Der arme Bettler kann noch heutzutage von der Schwelle gejagt werden; davor

hat man keine Furcht. Findet man ihn einige Stunden später im Tode erstarrt wieder, so wird jedermann das Seinige dazu beitragen, daß derselbe ehrbar bekleidet und anständig begraben werde.

Will man zur Gewohnheit seine Zuflucht nehmen, so ist damit nichts gesagt; denn es wird eben weiter gefragt, woher diese Gewohnheit stamme. Gründet sich dieselbe auf einen Weltweisen, der diese Ehrfurcht vor leblosen Gliedern durch Überredung der Menge beigebracht? Aber in China, in Persien, in Afrika, in Mexiko, bei den heute wildesten Völkerschaften ebensogut wie bei den civilisierten zeigt sich die hohe Ehrfurcht vor der Herrschaft des Todes in hohem Maße und zwar gleichzeitig, d. h. bis zu den nur irgendwie erreichbaren Anfängen dieser Völker. Nationen, welche niemals miteinander in Berührung gekommen und in deren Charakter und sittlicher Bildungsstufe nichts Gemeinsames sich vorfindet, stimmen darin überein, daß sie den Tod für nichts Gleichgültiges ansehen, sondern vielmehr sein trauriges Werk, die toten Leiber, in Ehren halten. Erstanden plötzlich bei allen diesen Völkern tiefernste und hochgelehrte Weise, die sich eines solchen Ansehens erfreuten, daß auf jedes ihrer Worte gehorcht wurde, selbst wenn sie das Unwahrscheinlichste zu erklären und vorzuschreiben versuchten?

Und welche Gründe hätten wohl diese Weltweisen vorbringen müssen, um Ehrfurcht vor den Gebeinen eines Toten einzuflößen; um mit Vernunftgründen klar zu machen, diese ohnmächtigen, verdorrten Gebeine sollten pflichtmäßig in kostbare Stoffe eingewickelt und feierlich beigesetzt werden. Vor einer solchen Aufgabe würde wohl noch heute „in unserer so weit fortgeschrittenen Zeit" jeder Gelehrte zurückschrecken. Um wie viel mehr würde dies „in jenen barbarischen, halbwilden Zeiten" stattgefunden haben.

Soll die Unsterblichkeit der Seele in den Kampf geführt werden? Aber die allgemeine Überzeugung von der Unsterblichkeit und damit von der Geistigkeit derselben würde

doch jedenfalls das Zeichen einer hohen Civilisation sein, zumal wenn dieselbe in praktischer Weise zu großen materiellen, im übrigen ganz überflüssigen Opfern die erste Veranlassung bildet! Geben mag jeder Mensch von Natur aus ungern, wenn er nicht das „Warum" klar weiß.

Aber eine derartige Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele dürfte hier wenig nützen. Denn was geht dies den Dienst an, welchen man dem verwesenden Körper leistet? Oder kann nicht jemand ganz und gar davon durchdrungen sein, daß die Seele unsterblich ist und gerade deshalb den armseligen Staub, der vom Körper übrig bleibt, um so mehr verachten!

Barbarisch sollen diese Völker gewesen sein zur Zeit, als sie ihre Ehrfurcht vor der Majestät des Todes in gar nicht mißzudeutender Weise bekundeten — und doch sollen sie von einem „Verkehr der alleinstehenden Seele und ihrem ehemaligen Leibe" gewußt haben; — einem Verkehr, über dessen reine Thatsächlichkeit und noch weniger über dessen Beschaffenheit die am höchsten ausgebildete Philosophie nichts Zuverlässiges feststellen konnte! Die Ägypter hätten gemeint, die unsterblichen Seelen hungerten und dürsteten, weil sie denselben Gaben darbrachten; als ob wir meinten, die unsterblichen Seelen atmeten den Duft der Kränze ein, die wir ihren toten Leibern entgegenbringen; als ob wir meinten, der Leichenschmaus nähre die unsterblichen Seelen und nicht jene, die daran teilnehmen! Das Andenken an den Tod ist eben „heilsam" dem Menschen. Es nährt wie von selbst in die Seele die Abhängigkeit von Gott; den Geist des Opfers, kraft dessen man sich von etwas trennt, um damit zu bezeugen, Gott sei der erste und unabhängige Eigentümer von allem, was wir haben.

Es giebt von seiten der modernen Wissenschaft keine andere Antwort auf die Frage nach der Erklärung der Ehrfurcht, welche der Mensch von alters her vor der Majestät

des Todes hat, als die, daß sie nicht die geringste Antwort geben kann.

Der Eindruck, den der Tod auf den Menschen von jeher gemacht hat; die Ehre, welche den sonst völlig wertlosen leiblichen Überresten erwiesen wird und wurde, soweit Menschengedächtnis reicht; mit einem Worte, die schrankenlose Herrschaft des Todes auf der Erde, selbst nach dem Sterben, ist ein Rätsel, das nur der Glaube lösen kann.

Das Siegel des Todes war auf die Menschheit gedrückt: „die Furcht vor dem Tode," sagt Paulus, „hatte alle in Knechtschaft gebracht. Was ist aber dieses Siegel des Todes anderes, als das „**firmamentum in plaga eorum**" des Psalmisten; jenes „Firmament", welches „Furcht einflößt", **firmamentum in formidinem** nach demselben königlichen Sänger, wovon Job (18, 13.) sagt: „Und seine Arme möge der Tod verzehren!" Alle Werke der Natur, alle Arbeit des Menschen, geistige wie körperliche, alles „hat denselben Untergang"; es mündet alles in den Tod. Wer allein auf sich schaut und auf die ihn umgebende Natur, der findet nichts als Jammer, nur Ohnmacht; „Früchte des Todes," wie der Apostel sagt.

Hat dieser Gedanke die Pyramiden eingegeben? Ist dieser Gedanke die Quelle des Großen, was im Altertume geleistet worden ist? O nein; nur Trägheit, Verzweiflung könnte daraus hervorgehen oder ungezügelte Sucht nach sinnlichem Genusse: „Bekränzen wir uns mit Rosen; denn morgen werden wir sterben," rufen die Thoren aus im Buche der Weisheit.

Aber mit diesem Gedanken von der Allherrschaft des Todes ist bei edlen, schaffensdurstigen Seelen jener andere verbunden, den der Psalmist in den Worten ausspricht: „Wird denn Gott in Ewigkeit zürnen?" „Er wird nicht in Ewigkeit verwerfen die Werke der Menschenhände." Es lebte in solchen Seelen, auch im Altertume, jener Funke göttlichen Lichtes, der da die Hoffnung belebte, daß, wenn auch nichts

auf Erden Trost enthält und die Kraft der Allmacht herabziehen könnte, dieses Elend gerade um so mehr ein Grund sein werde, daß der Schöpfer aus sich heraus, in welcher Weise auch immer, neues Leben über seine Schöpfung ausgießen werde. Diese in der Brust lebende Hoffnung begeisterte zu großen Werken; wies darauf hin, das sichtbare Bild des irdischen Elends und der irdischen unbedingten Ohnmacht, den Tod nämlich, zugleich zu fürchten und zu ehren: zu fürchten wegen seiner Schrecken; zu ehren, weil der Gedanke zu nahe lag, der gütige Schöpfer werde seine Werke nicht gemacht haben, damit das Elend ihr endgültiges Schicksal sei, sondern Er werde, je größer das Elend sei, auch größere Barmherzigkeit üben. Der Umfang des Elends selber erweiterte in solchen erhabenen Seelen den Trost, daß es eine Rettung geben werde.

So überlieferten sie in ihren Werken ihre Hoffnung. Und je mehr wir hinaufsteigen ins Altertum, desto gewaltiger sprechen diese Werke. Denn desto mehr war die Furcht vor dem Tode, d. h. vor der eigenen gänzlichen Ohnmacht verbunden mit der Hoffnung, daß, zwar nicht vom Geschöpfe her, das ja durchaus unter dem Tode seufzte, wohl aber vom ewigen Seinsborn aus eine neugestaltende Kraft ausgehen werde.

Und war das Menschengeschlecht nach der Existenz solcher Seelen, die es aufrüttelten, wieder zerflossen in eitler Todesfurcht; suchte es demgemäß nur im Irdischen, nur in dem, was dem Tode vorangeht, so viel wie möglich sein Heil; so stand wieder ein solcher Geist auf, der in seinen Werken beides verband, aus der Größe des Elends lehrte auf die Größe der Allmacht schließen und so wieder für einige Zeit die Menschen emporzog; freilich immer in geringerem Grade wie seine Vorgänger.

In Christo verband sich in wunderbarer und in innigster Weise beides: der Tod mit dem Leben, die Ohnmacht mit der Allgewalt. Und in der Kirche offenbart die Dogmen-

bildung so recht diese Verbindung. Die geoffenbarte, in die Kirche niedergelegte und als solche von Anfang an fortwährend vollständig verstandene Wahrheit verbindet sich da als Abglanz des ewigen Lichtes mit dem Tode, welcher in der menschlichen Natur herrscht: jene als das Feststehende und nimmer Veränderliche; dieser als die Grundlage der Entwicklung; jene als das durchaus Bestimmende und Bethätigende, dieser als das absolut Bestimmbare und Empfangende; jene als das Formal-, dieser als das Materialprincip.

Das wird im folgenden Paragraphe dargethan werden. Zuvörderst wollen wir nach Thomas die leitenden Gesichtspunkte aufstellen.

§. 2.

Die Entwicklung im Dogma.

403. Text aus Thomas art. 15. und Erklärung.

Der heilige Thomas fragt im fünfzehnten Artikel, ob das Wissen Gottes „unveränderlich" sei und antwortet kurz:[1]) „Da das Wissen Gottes seine Substanz und diese seine Substanz unveränderlich ist, wie früher gezeigt worden, so muß auch sein Wissen durchaus unveränderlich sein."

Damit giebt Thomas die einschneidendste Richtschnur an.

Gegen den von ihm hier angeführten Grund für die absolute Unveränderlichkeit des göttlichen Wissens macht sich von vornherein der Einwand geltend, daß ja alle und jede Substanz unveränderlich ist und somit nach dieser Seite hin kein Unterschied vorwalte zwischen dem Wissen Gottes und dem der Kreatur.

---

[1]) Respondeo dicendum, quod, cum scientia Dei sit ejus substantia; sicut substantia ejus est omnino immutabilis, oportet ejus scientiam omnino invariabilem esse.

Die „Substanzen sind wie die Zahlen"; das ist ein stehender Grundsatz beim heiligen Thomas; „daß eine Zahl hinzugefügt oder eine hinweggenommen werde," so besteht alsbald eine andere Gattung. Die Substanz „Mensch" z. B. ist immer und unwandelbar dieselbe und kann nie zur Substanz „Tier" oder „reiner Geist" werden. Da aber nun die Substanz gerade der Gegenstand und Formalgrund alles Erkennens ist, so würde, wenn die Unveränderlichkeit des Erkennens auf die Unveränderlichkeit der Substanz gegründet wird, jegliches Erkennen den Charakter der Unveränderlichkeit tragen.

Dieser Einwand wäre 1) voll gerechtfertigt, wenn die Behauptung des Vasquez Geltung haben könnte, daß nämlich Gott das, was außerhalb seiner Substanz ist, kraft dieser letzteren nur insoweit erkennt als diese der bestimmende Erkenntnisgrund, die species intelligibilis, ist; nicht aber insoweit, als die geschaffenen Dinge von der Substanz Gottes allein aus und zwar unabhängig und abgesehen von allem anderen, auch *als erkannte* und zwar als *einzelne* erkannte dargeboten würden.

Der Einwand wäre 2) wiederum gerechtfertigt, wenn die *geschöpfliche* Vernunft sich unmittelbar selbst erkännte und nicht erst vermittelst ihres Aktes; wenn sie sonach ihr eigener Erkenntnisgrund wäre.

Im ersten Falle würde der Obersatz: „das Wissen Gottes ist seine Substanz", unrichtig sein. Denn die Substanz wäre dann nur der *allgemeine* Erkenntnisgrund in Gott, während das Wissen sich immer auf das *einzelne* Sein als den erkannten Gegenstand erstreckt. Im zweiten Falle würde dieser selbe Obersatz auch von den Kreaturen gelten. Denn da „das Erkennende das Erkannte ist", so müßte, wenn die erkennende Vernunft des Geschöpfes auch ihr eigener Erkenntnisgrund, ihre eigene species intelligibilis wäre, durch die Vernunft allein als einzelnes Erkenntnisvermögen der Erkenntnisakt hergestellt sein; die Vernunft wäre ihre eigene Thätigkeit.

Beidem weicht Thomas aus gerade durch die Zusammenstellung seines Obersatzes mit dem Untersatze. Er hätte weitere, auf den ersten Blick mehr einleuchtende Begründungen geben können. Aber er wählt gerade diese, weil sie metaphysische Bedeutung hat. Sie geht aus der Substanz Gottes selbst hervor.

Wissen ist allseitige Bestimmtheit. Es steht deshalb an der Spitze aller Erkenntnis, weil Wissen Gewißheit ist. Was ich weiß, das muß so und kann nicht anders sein. Ist letzteres nicht der Fall, so besteht in dieser Beziehung kein wahres Wissen. Ich weiß, daß der Teil kleiner ist als das Ganze. Mag es sich nun um ungeheuere Erngebilde oder um einen Grashalm handeln; mag Mathematisches in Frage stehen oder die Ausführung eines künstlerischen Werkes untersucht werden; mögen alle möglichen Seinskreise betrachtet werden; — immer bleibt dieser Grundsatz bestehen in seiner vollen, unverrückbaren, inneren Bestimmtheit. Er ist eben Gegenstand des Wissens; er ist gewiß. Er bringt und verursacht demnach Bestimmtheit und Gewißheit, wohin auch immer er gelenkt wird. Von nichts Äußerem wird seine eigene Gewißheit beeinflußt. Von nichts, was außer ihm selbst ist, hängt seine innere Bestimmtheit ab.

Schließt ein solcher Grundsatz aber damit die Erkenntnis von sich selber aus mit ein? Ist das Erkennende er selber? Nein; er bedarf vielmehr einer substantiellen Grundlage. Er muß in irgend welchem Sein erscheinen, damit er wahrgenommen und festgehalten werden kann.

Gott nun ist in der Weise Bestimmtheit und Gewißheit, daß dies eben seine eigene Substanz, d. h. der ganze innere Grund seines Seins und seiner Thätigkeit ist. Diese Substanz ist wirklicher Seinsgrund. Und deshalb ist sie von Natur allgemein: nämlich der Seinsgrund für das göttliche Sein und für alles das, was von diesem abhängt, letzteres immer in der Weise, wie es von ihm abhängt. Im Bereiche des Geschöpflichen ist die Sub-

stanz als Seinsgrund auch allgemein; sie ist ganz dieselbe z. B. in allen Menschen. Sie bedarf da also, nämlich im Geschöpflichen, eines außerhalb ihrer selbst liegenden bestimmenden Seins, wodurch sie eine einzelne, bestimmte, eine wirkliche wird; sie ist da nur etwas allgemeines und somit auch nur etwas Bestimmbares für alles Einzelsein.

In Gott aber ist die Substanz selber Wissen. Wissen ist Bestimmtheit, Gewißheit. Die Substanz Gottes selber ist nicht nur eine allgemeine, sondern diese Allgemeinheit erhebt sich bis zu dem Punkte, daß sie aus sich heraus Einzelheit, Bestimmtheit, Unmöglichkeit aller Entwicklung ist. Was ich weiß, ist eben nicht mehr entwicklungsfähig, soweit ich wirklich weiß.

Dann kann aber der Satz: „Das göttliche Wissen ist seine Substanz" nur dahin verstanden werden, daß Gott in seiner allseitigen, unerschütterlichen Bestimmtheit und Einzelheit die Allgemeinheit besitzt; in dem Sinne also bestimmt und ein einzelner ist, daß von Ihm und zwar präcis von seinem Wissen alles Bestimmende ausgeht. Gott erkennt das Einzelne als bestimmt zuerst in Sich, in seiner Substanz respektive in seinem Willen, ehe dasselbe überhaupt sein kann. Weil es in Gottes Erkennen Bestimmtheit hat, deshalb existiert alles was überhaupt einzelnes Sein hat.

Ist nun eine solche Substanz von sich aus durch und durch unveränderlich, omnino immutabilis, so folgt mit Notwendigkeit, daß auch ein solches Wissen durch und durch unveränderlich sein muß. Denn bei dieser Substanz tritt nicht ein, was bei allen anderen statthat, daß sie nämlich durch das Wirklichsein, also durch etwas, was außerhalb ihrer und von ihnen unabhängig ist, Bestimmtheit für den Einzelbestand erlangen.

Nach welcher Seite allein also kann eine Entwicklung in jenem Wissen stattfinden, wo die Wahrheit Gottes selber als in sich bestehend Gegenstand und Formalgrund ist?

Das giebt Thomas in der Antwort ad 1. an:

404. Folgerung.

Der engelgleiche Lehrer hatte sich folgenden Einwand gemacht: „Das Wissen steht in Beziehung zum Gewußten. Soweit aber in Gott Beziehungen bestehen zu den Geschöpfen, wird über Gott etwas Zeitliches ausgesagt, was dem Wechsel unterworfen ist, wie z. B., daß Er der Herr, der Schöpfer, ist. Also wechselt das Wissen Gottes gemäß dem Wechsel des Zeitlichen." Seit der Schöpfung z. B. ist Gott erst Schöpfer; also kannte Er Sich auch vorher nicht als Schöpfer, sondern erst nachher.

Die Antwort wird leicht gefunden, wenn erwogen wird, wo der Wechsel sich vorfindet, wo also vom Nichtsein zum Sein übergegangen wird.

Besteht dieser Wechsel in Gott? Ist der Gegenstand, welcher das göttliche Wissen bestimmt und bedingt, ein solcher, daß derselbe heute so bestimmt und morgen anders, bald bestimmt und formt, bald nicht? Wer da, wie Vasquez z. B., auch nur im geringsten zum Wissen Gottes ein Element gesellt, was nicht von innen, von der Substanz Gottes heraus, seine Bestimmung hat, sondern von außen her, mag es auch nur die geschöpfliche Selbstbestimmung sein; der kann bei der Thatsache gar nicht vorbei, daß das Wissen Gottes veränderlich sei und unter dem Maße der Zeit stehe. Es ist das, was Thomas in der Antwort verneint.[1]) „Die Namen Herr, Schöpfer drücken Beziehungen aus zu den Kreaturen, insofern diese in sich selbst sind. Das Wissen Gottes aber drückt diese Beziehungen aus, inso-

---

[1]) Ad I. Dominus et creator et hujusmodi important relationes ad creaturas, secundum quod in seipsis sunt. Sed scientia Dei importat relationem ad creaturas, secundum quod sunt in Deo; quia secundum hoc est unumquodque intellectum in actu, secundum quod est intelligente. Res autem creatae sunt in Deo invariabiliter, in se ipsis autem variabiliter.

fern sie in Gott sind; denn nur soweit ist etwas thatsächlich verstanden, als es thatsächlich im Verstehenden ist. In Gott aber sind die geschaffenen Dinge unveränderlich; in sich selber veränderlich."

In Gott besteht kein Wechsel vom Sein zum Nichtsein, vom So-Sein zum Anders-Sein. Der Gegenstand, welcher sein Wissen bestimmt und bedingt, ist seine eigene Substanz und diese Substanz ist bis ins einzelnste bestimmt und vollendet.

Gott versteht also sein Wirken, insoweit Er von Sich selbst dazu bestimmt wird; nicht insoweit die Kreaturen dazu bestimmen. Damit stimmt überein, was früher über den eigentlichen Gegenstand des göttlichen Wirkens gesagt worden, soweit dieser außerhalb Gottes ist: derselbe sei im eigentlichsten Sinne nicht das Sein als solches, sondern die nächste Potenz, das möglichst vorbereitete Vermögen zum Wirklichsein; dieses werde vom Willen Gottes erreicht nicht das eigentliche Wirklichsein, welches ja der Kreatur nie zugehört, sondern kaum ist es, auch schon nicht ist. Das Wissen Gottes aber schaut in Sich selber das eigentliche Wirklichsein, die Existenz, weil es die eigene Substanz als wirkende schaut. Und weil dieses Wissen kraft der Ewigkeit zugleich dem Willen Gottes gegenwärtig ist und der Wille Gottes dem Wissen, so schaut Gott die Dinge als außer Sich befindlich. Er schaut sie nicht in ihnen selber, als ob dieselben etwas zu seiner Kenntnis beitrügen; sondern Er schaut, daß sie in ihnen selber Bestand haben, weil sein Wille für die bestimmte Zeit und Örtlichkeit so will und sein Wissen dem Willen gegenwärtig ist; außerhalb aber von sich allein aus nichts besteht.

Er schaut die Dinge als rein bestimmt, soweit sie Sein haben, nur durch sein Einwirken. Das drückt Thomas noch mehr in folgendem aus:[1]) „Oder es kann noch anders gesagt

[1]) L. c Vel aliter dicendum est, quod „dominus", „creator", et hujusmodi important relationes quae consequuntur actus

werden: Worte, wie „der Herr", „der Schöpfer" drücken Beziehungen aus, welche dem Wirken folgen, insoweit die gewirkten Kreaturen in sich selbst ein Ende haben; und deshalb werden derartige Beziehungen in verschiedener Weise von Gott ausgesagt, je nachdem die Kreaturen kraft des ihnen eigenen Seins der Veränderung unterworfen sind. Worte aber, wie „Wissen", „Liebe" drücken Beziehungen aus, welche dem Wirken folgen, insoweit das Gewirkte auf Gott bezogen und in Ihm sein Ende hat; und deshalb werden solche Beziehungen in unveränderlicher Weise von Gott ausgesagt."

Sehen die Augen etwa die sixtinische Madonna Raphaels, weil dieselbe schließlich in Leinwand endet, von Leinwand getragen wird? Sehen sie das Abendmahl Leonardos da Vinci, weil dasselbe auf Kalk gezeichnet ist, in eine Wand schließlich endet? Nein! Sie sehen diese Gemälde auf Grund der Farbe. Nur die Farbe sehen sie unmittelbar; das andere einzig und allein, weil es von der Farbe bestimmt wird und mit der Farbe in unzerreißbarem Zusammenhange steht. Die Augen sehen nur, was in sie selbst, in das in ihnen befindliche Lichtbild endet. Die Leinwand, die Kalkwand ist der Grund, weshalb die Farben nach und nach vergehen; heute nicht das sind, was gestern. Wäre die Farbe ganz rein in sich bestehend, so würde das Auge sie in unveränderlicher Weise schauen.

Nun, so ist es etwa in Gott. Die Dinge sind, soweit sie in sich selbst bestehen, in und aus dem Nichts; und deshalb sind sie in sich veränderlich. Das Wirken Gottes endet

---

qui intelliguntur terminari ad ipsas creaturas, secundum quod in seipsis sunt; et ideo hujusmodi relationes varie de Deo dicuntur secundum variationem creaturarum. Sed „scientia", „amor" et hujusmodi, important relationes, quae consequuntur actus qui intelliguntur in Deo esse; et ideo invariabiliter praedicantur de Deo.

nach dieser Seite hin im Nichts, denn aus dem Nichts zieht es die Dinge. Auf Grund dessen aber sind sie nicht erkennbar. Nur weil sie Sein haben; nur soweit sie unter dem Sein bestimmbar sind, erkennt sie Gott. Denn insoweit enden sie in Ihm. Insoweit bietet seine Substanz, die Quelle alles Seins und die Bestimmtheit dem Wesen nach, den vollen Formalgrund, um sie zu erkennen.

Gott weiß nie mehr, nie weniger. Er weiß nur immer Sich selbst. In seinem Wissen ist keine Entwicklung möglich. Nur von Ihm aber kommt alles Sein und alle Bestimmung bis zum Nichts herab. Deshalb, gerade weil Gott eine so unermeßlich große Seinsfülle ist und ein anderes Sein so wenig wie das Nichts Ihn hindern kann, ist eine vor dem geschaffenen Auge unmeßbare Entwicklung vom Nichts an möglich, die da in allen ihren Teilen schließlich in Ihm, in Gott, ihren begrenzenden Abschluß findet. Die Farbe ist allem Material mitteilbar; und deshalb sieht das Auge alles Material, nicht als Material, sondern weil dieses farbig ist. Alles ist oder kann nun sein, was keinen inneren Widerspruch in sich einschließt. Und deshalb sieht Gott Sich, das ewige Sein schauend, kraft dieses Schauens alles und jedes andere, was ist oder sein kann. Die Entwicklung ist in dem was sein und nicht sein kann, im Materialobjekt des göttlichen Wissens. Und zwar ist sie als Entwicklung, als Vermögen zu sein oder nicht zu sein, als Wandel auf Grund des Nichts; als positives Sein aber als Fortschritt zu weiterem Sein besteht sie auf Grund der Seinsfülle in Gott, der da immer mehr Sein verleihen kann.

So verhält es sich auch mit dem übernatürlichen Glaubensprincip. Dem Verständnisse der übernatürlichen Offenbarung, wie es den Aposteln von Christus mitgeteilt und durch den heiligen Geist gekräftigt worden ist, wurden im Verlaufe der achtzehn Jahrhunderte die verschiedensten Arten von Dunkel unterbreitet. Daß dieses Dunkel den Glaubensprincipien nahe gebracht und dadurch mehr und mehr erhellt worden

ist; darin besteht eine Entwicklung. Aber die Auffassung der übernatürlichen Wahrheit selber ward nie tiefer, nie vollkommener, blieb immer dieselbe. Mit der bestimmten Auffassung, wie sie die Apostel besaßen und von den Aposteln her die Väter, wurde der Tod, der da zuerst über die ganze Erde nach allen Seiten hin geherrscht hatte, immer mehr überwunden. Immer mehr natürliche Wahrheiten wurden im Lichte dieser Auffassung lebendig; nicht aber gaben sie ihrerseits Leben dem übernatürlichen Lichte, wie es in den Aposteln strahlte und von diesen den Vätern vererbt wurde. Die Entwicklung zum ewigen Lichte ist im Material zu suchen, welches immer mehr der geoffenbarten Form unterlegt wurde; nicht aber in der tieferen Durchdringung dieser Form. Die natürlichen Begriffe wurden als Material in immer größerer Zahl und immer größerem Umfange der unabänderlich bestimmenden Kraft der Apostolischen Auffassung und der der Väter unterbreitet; — das ist der Fortschritt vom Dunkel zum Licht.

Wir betonen, daß das Verständnis innerhalb der Kirche immer dasselbe geblieben ist; immer in den Grenzen nämlich dasselbe, welche der von Gott vorgezeichnete übernatürliche Zweck mit sich brachte. Denn sagen, daß bloß Worte, bloß Begriffe die übernatürliche Offenbarung bilden und das Verständnis derselben von den Zeiten der Apostel an stetig gewachsen ist; das ist nichts anderes, als sagen, daß die Bibel, das tote Buch allein als bleibende Richtschnur, daß in ihr der Schatz der Offenbarung besteht. Es ist dies nichts anderes als das bestimmende, maßgebendes Verständnis leihende Moment dem privaten Geiste des Menschen zuschreiben, mag auch dieser einzeln unterstützt werden vom heiligen Geiste. Es ist dies ebenso Privaturteil, als wenn mir der heilige Geist beisteht, den Thomas oder den Aristoteles zu verstehen. Nein! Die prima veritas hat sich unmittelbar durch Christus geoffenbart. Diese veritas aber schließt es in ihrem Wesen ein, daß sie sich selbst bis ans

Ende voll erschöpfend begreift. Also muß sie auch als eine in den Grenzen und nach dem übernatürlichen Zwecke der menschlichen Natur verstandene sich offenbaren, d. h. sie muß in der Kirche fortwährend sich selbst verstehen, insoweit sie den Zweck und alle Kräfte der menschlichen Natur umfaßt und beherrscht; gerade so, wie sie in Gott gemäß der Natur Gottes die eigene Substanz und der eigene Zweck und die eigene Kraft ist. Der übernatürliche Zweck der Menschnatur ist aber immer und jederzeit derselbe; also muß das dementsprechende Verständnis im Schoße der Kirche zum Heile aller immer dasselbe sein.

Um nun die Art und Weise der Entwicklung in der Glaubenswissenschaft recht klar darzulegen, sei vorher festgestellt, was überhaupt unter Fortschritt im Menschengeschlechte zu verstehen sei. Man braucht so oft diese Worte und weiß nicht recht, welchen Begriff man damit verbinden soll.

405. Fortschritt im allgemeinen.

Zwei Thatsachen scheinen sich gegenüberzustehen, wenn von den Fortschritten der neueren Zeit die Rede ist. Denn einerseits beruft sich jegliche Kunst und Wissenschaft auf Autoritäten der früheren Zeiten, manchmal auch des höchsten Altertums, wie auf unerreichte Muster. Andererseits sieht man, umgeben von den Erfolgen der Neuzeit, mit hohem Selbstgefühle auf alle vergangenen Zeiten herab. Oder werden nicht Pindar, Homer, Phidias, Plato, Aristoteles, Demosthenes u. s. w. noch heute als Muster der betreffenden Künste und Wissenschaften verehrt, zu deren Regeln man immer wieder zurückkehrt, wenn man sich einmal gestattet hat, dieselben zu verachten? Und haben diese Geistesheroen nicht wieder auf andere als auf ihre Lehrer und Muster geblickt, zu deren Höhe sie, wie sie offen eingestanden, nicht hinaufreichten? Wie begeistert schreibt Aristoteles von den älteren Theologen, wie z. B. von Orpheus; und citiert er als Norm Verse aus Homer. So scheint also einerseits die Vollkom-

menheit immer desto größer zu sein, je höher das Altertum reicht.

Aber auf der anderen Seite ist es auch gar nicht zu leugnen, daß die moderne Zeit viele Errungenschaften aufweist, welche die Vergangenheit nicht gebrauchte und auch vielleicht nur in den allgemeineren Grundkräften kannte.

Wie ist hier die richtige Mitte einzuhalten; daß wir nicht, bloß weil unsere Zeiten Vorzüge genießen, welche die früheren nicht besaßen, nun alsbald tierische Roheit an den Beginn des Menschengeschlechtes stellen; oder daß wir nicht im Gegenteil von der Geisteskraft der alten Zeit überrascht ebenfalls höchst einseitig meinen, nur das Alte sei gut.

Der Psalmist eröffnet den Mittelweg: „Die Wahrheit und Barmherzigkeit haben sich begegnet." Gottes Wahrheit bleibt selbst innerhalb des natürlichen Bereiches in dieser Weise bei den Menschen, daß sie immer mit der Barmherzigkeit gepaart ist. Das läßt sich wohl nicht leugnen, daß die Thatkraft, der Geistesschwung bei einzelnen im Altertume größer gewesen sind als in den späteren und auch in der modernen Zeit. Es waren hohe Geister, welche im höchsten Altertume die Regeln der Baukunst, Malerei, Bildhauerkunst, Beredsamkeit, Philosophie und praktischen Lebensweisheit mit solcher Kraft aufstellten, daß daraus Werke wie die Pyramiden, die Propyläen, die Platonischen Dialogen und die Aristotelische Ethik hervorgingen und daß keine Zeit daran rütteln durfte, ohne schweren Schaden davonzutragen. Diese Geisteskraft ist um so gewaltiger, als der äußeren Mittel für solche Werke so wenige waren.

Secchi sagte einmal in seinem Kolleg: „Die Astronomie hatmit allen ihren heutigen Hilfsmitteln die Berechnungen der alten Tafeln des Ptolemäus nicht zu berichtigen vermocht; keinen Fehler hat sie darin noch zu finden gewußt; nur einige Dezimalstellen mehr konnte sie hinzufügen; und welche Hilfsmittel besaß die alte Astronomie? Die bloßen Augen."

Arago (sämtl. Werke II. S. 206) macht im gleichen Sinne die Bemerkung: „Weich hingestreckt auf den obersten Stufen ihrer duftigen Altandächer zu Babylon, betrachteten die Chaldäer, unter stets azurblauer Himmelsdecke, die majestätische Bewegung des gestirnten Himmels im allgemeinen; bald erkannten sie die eigenen Bewegungen der Planeten, des Mondes und der Sonne; sie bezeichneten nach Tag und Stunde die Finsternisse und kündeten, mit Hilfe einfacher Perioden, diese großartigen Erscheinungen lange Zeit im voraus an."

So ist es mit allen Künsten und Wissenschaften der Alten. Das natürliche Instrument des Menschen, seine Vernunft, ersetzte die Menge aller jener Werkzeuge, deren die moderne Zeit bedarf. Die Kolossalbauten der Römer werden nur überboten durch die Kolossalbauten der früheren Zeiten. Man blickt sie heute staunend an und fragt sich, wie dies geleistet werden konnte!

Das dürfte somit wohl zugegeben werden müssen, daß der Mensch über desto mehr Geistes-, oder vielleicht genauer, über mehr ursprüngliche Erfindungskraft, über mehr Ausdauer und Energie im allgemeinen verfügte und daß nach dieser Seite ein allmähliches *Fallen* statthatte. Herrscherkräfte wie die in Ägypten, Assyrien, die da tausendjährige Reiche zu gründen verstanden und dieselben, fortwährend auf Reisen, mit unverwüstlicher Energie regierten, dürften heute wohl zur Unmöglichkeit gehören. Der Menschengeist wußte die Herrschaft über die Mächte der Natur mit mehr Glanz zu führen.

Dagegen giebt sich im Laufe der Zeiten ein *Fortschritt* nach anderer Seite in doppelter Weise kund: 1) Die Hilfsmittel für den Menschengeist werden zahlreicher, um der *Wahrheit seiner Vernunft* gemäß über „die Tiere des Feldes, die Vögel der Luft", d. h. über die Natur zu herrschen und sie mit Gewalt unter sein Gebot zu beugen, da diese es von selbst nicht mehr thut; — und 2) was die not-

wendige Folge davon ist, die leitenden Kenntnisse und Kräfte werden mehreren gemeinsam; sie werden populariſiert, möchten wir modern sagen.

Die Kraft des Jünglings kann der Greis mit zahlreichen äußeren Mitteln kaum sich ersetzen. Der Kölner Dom ist wohl von der modernen Zeit vollendet worden; doch mit welchem Aufwande moderner Maschinen! Der Plan aber war gemacht, ohne daß auf die Inanspruchnahme solcher Hilfsmittel Rücksicht genommen worden wäre und in vielen Fällen waren ähnliche, nach mancher Seite schwierigere Pläne ausgeführt worden. Der Geist, die Herrschaft über den Stoff blieb im größen Ganzen dieselbe; aber sie bedarf nun weit zahlreicherer Hilfsmittel.

Wie einfach waren die Aufzeichnungen der alten Meister im Gesange! Ein einziges Zeichen zeigte eine Menge Noten an. Es war der Freiheit der Auffassung, dem Ausdrucke, mit einem Worte dem verwandten Talente ein großer Spielraum gelassen. Mehr und mehr aber ward die musikalische Zeichensprache bis ins Einzelnste hinein fixiert, jeder gewollte Ausdruck ganz eigen angegeben. Es bedarf nun nicht mehr eines bedeutenderen Talentes, um Musik und Gesang skelettartig zu betreiben; und deshalb ist die Ausübung dieser Kunst an eine bei weitem größere Menge übergegangen. Nach einer Seite sinkt der Geist; nach der anderen sucht sich derselbe die Mittel, um auch so der von der Natur gesetzten Aufgabe gerecht zu werden. Und mag nun wirklich die Vollkommenheit des einzelnen, was die Kraft und den Umfang anbelangt, keine so große sein, so wird dies gewissermaßen dadurch aufgewogen, daß die verschiedenen Seiten dieser Vollkommenheit durch eine große Anzahl vertreten werden und so doch immer die Menschennatur im ganzen ihre Aufgabe vernunftgemäß erfüllt.

Solche Talente wie im Altertume und noch selbst später, die da die Regeln aller Künste und Wissenschaften in einigen wenigen gemeinsamen Grundprincipien zusammenzufassen und

tief zu durchdringen wußten, giebt es wohl in der modernen Zeit nicht; keineswegs als ob der nun erweiterte Umfang der einzelnen Zweige dies hinderte, sondern vielmehr, weil es einer großen Vernunftkraft und langer konsequenter Geduld und Ausdauer bedarf, um den Folgen eines Grundprincipes in die verschiedensten Seinskreise hinein nachzugehen und alles zur Einheit zurückzuführen.

Aber der Gebrauch der zahlreichen technischen Hilfsmittel ersetzt gewissermaßen in jedem einzelnen Zweige von Kunst und Wissenschaft das, was sonst der Tiefe der Auffassung geschuldet ward; und zudem ist es dem einzelnen leichter, in die betreffende Kunst oder Wissenschaft einzutreten, auch wenn seine Vernunftkraft nicht so groß ist. Denn die letztere kann sich keiner geben, den Gebrauch aber mechanischer Formeln und Instrumente kann sich bloßer Fleiß aneignen. Nicht daß im letzteren Falle kein Talent notwendig wäre; wir meinen vielmehr nur, es sei nicht eine solche Tiefe des Talentes erforderlich, um eine gewisse Stufe der Vollendung einzunehmen, wie dies ohne diese äußerliche Hilfe der Fall sein müßte.

So etwa mischt sich im Verlaufe der Zeiten beständig die feste und unabänderliche Wahrheit mit der stets mehr sich äußernden Barmherzigkeit, mit dem Mitleid über die menschliche Schwäche. Der heilige Gregor giebt uns ein Bild, wie sich dieser Fortschritt im Gebiete der übernatürlichen Offenbarung vollzieht.[1])

---

[1]) S. Greg. M. In Ezech. lib. II. hom. 17.: Ipsa enim Dei cognitio, quae apud illam (legem) in spiritualibus patribus fuit, nota omni Hebraeorum populo non fuit. Nam omnipotentem Deum, sanctam videlicet Trinitatem cum Prophetae praedicarent, populus ignorabat, solum decalogum tenebat in fide, legem Trinitatis nesciens . . . Sancti Patres, quos per sacram scripturam ante legem fuisse cognoscimus, unum quidem omnipotentem Deum sanctam videlicet Trinitatem esse noverunt, sed eandem Trinitatem, quam cognoverant, aperte minime praedicabant . . .

406. Der Fortschritt der übernatürlichen Wahrheit nach Gregor dem Großen.

„Die Kenntnis Gottes nämlich, welche unter dem Gesetze in den heiligen Vätern lebte, war nicht beim ganzen

---

Data autem lege, rudis ille Hebraeorum populus mandata decalogi servare conatus est, sed tamen de cognitione sanctae Trinitatis eruditus non est. Et quamvis hanc spirituales patres perfecte cognovissent, multitudo tamen synagogae nec invenire mysterium Trinitatis potuit nec quaerere scivit. Superveniente autem gratia per Testamentum novum, omnis fidelis populus unum Deum Trinitatem esse cognovit et virtutem decalogi ejus agnitione complevit . . . Qua in re hoc quoque nobis sciendum est, quia et per incrementa temporum crevit scientia spiritalium patrum. Plus namque Moses, quam Abraham; plus Prophetae quam Moses; plus Apostoli, quam Prophetae in omnipotentis Dei scientia eruditi sunt. Fallor, si haec ipsa scriptura non loquitur: „Pertransibunt multi et multiplex erit scientia.“ Sed haec eadem, quae de Abraham, Mose, Prophetis et Apostolis diximus et ejusdem scripturae verbis si possumus ostendamus. Quis enim nesciat, quia Abraham cum Deo locutus est? et tamen ad Mosen Dominus dicit: „Ego sum Deus Abraham, Deus Isaak, et Deus Jacob et nomen meum Adonai non indicavi eis.“ Ecce plus Mosi quam Abrahae innotuerat, qui illud de se Mosi indicat, quod se Abrahae non indicasse narrabat. Sed videamus, si Prophetae plus quam Moses divinam scientiam apprehendere potuerunt. Certe Psalmista dicit: „Quomodo dilexi legem tuam, Domine, tota die meditatio mea est.“ Atque subjunxit: „Super omnes docentes me intellexi, quia testimonia tua meditatio mea est.“ Et iterum: „Super seniores intellexi.“ Qui ergo legem meditari se memorat, et super omnes docentes se ac super seniores intellexisse testatur, quia divinam scientiam plus quam Moses acceperat, manifestat. Quo modo autem ostensuri sumus, quia plus sancti Apostoli edocti sunt, quam Prophetae? Certe Veritas dicit: Multi reges, et Prophetae voluerunt videre, quae vos videtis, et audire quae vos auditis, et non viderunt. Plus ergo quam Prophetae de divina scientia noverunt: quia illi solo spiritu viderant, ipsi etiam corporaliter videbant. Impleta ergo

Volke der Hebräer. Denn den allmächtigen Gott, die heiligste Dreieinigkeit nämlich, predigten die Propheten wohl; das Volk aber verstand dies nicht; bloß die zehn Gebote hielt es fest und war in Unkenntnis über die Dreieinigkeit ... Die heiligen Väter, welche nach der Kunde, die wir aus der Schrift haben, vor dem Gesetze gewesen sind, wußten zwar, daß ein allmächtiger Gott in drei Personen, die heiligste Dreieinigkeit, sei; aber diese selbe Dreieinigkeit, welche sie wohl kannten, predigten sie keineswegs offen vor allem Volke ... Nachdem aber das Gesetz gegeben war, hat das noch ungebildete Volk der Hebräer wohl versucht, die zehn Gebote zu beobachten; über die Kenntnis der heiligsten Dreieinigkeit aber ist es nicht belehrt worden. Und obgleich die heiligen Väter diese vollkommen kannten, hat trotzdem die Menge der Synagoge das Geheimnis der Dreieinigkeit weder zu finden vermocht noch verstanden es zu suchen. Gestärkt nun aber durch die Gnade im Neuen Testamente hat das ganze gläubige Volk erkannt, daß ein Gott sei in drei Personen und so das Gesetz der zehn Gebote durch die Anerkennung der Dreieinigkeit vervollkommnet. ... Darin müssen wir nun beobachten, daß mit der Zunahme der Zeiten auch wuchs das Wissen der Väter des Geistes. Mehr nämlich als Abraham war Moses, mehr wie Moses die Propheten, mehr waren die Apostel als die Propheten ausgebildet im Verständnisse der Offenbarung des allmächtigen Gottes. Ich müßte mich täuschen, wenn dies alles nicht durch die Schrift bestätigt würde, die da sagt: Viele werden vorüberwandeln, vervielfältigt wird sein das Verständnis. Und auch das, was wir über Abraham, Moses, die Propheten und Apostel gesagt, wollen wir nach Kräften aus der Schrift beweisen.

---

est ea, quam superius diximus, Danielis sententia: „Quia pertransibunt plurimi, et multiplex erit scientia“ ... Quanto mundus ad extremitatem ducitur, tanto nobis aeternae scientiae aditus largius aperitur.

Denn wer weiß nicht, daß Abraham mit Gott gesprochen hat? Und doch sagt der Herr zu Moses: Ich bin der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs und meinen Namen habe ich ihnen nicht angezeigt. Siehe also, mehr war dem Moses bekannt geworden wie dem Abraham derjenige, der zu Moses spricht, Er habe dem Abraham nicht angezeigt, was Er ihm, dem Moses, mitteile. Haben nun aber auch ihrerseits die Propheten in mehr vollendeter Weise am göttlichen Wissen teilgenommen als Moses? Der Psalmist sagt: O, wie habe ich dein Gesetz geliebt; den ganzen Tag ist es meine Betrachtung . . . Mehr verstanden habe ich, als die mich lehrten . . . und meine Einsicht ist größer als die der Väter. Wer nun behauptet, er betrachte das Gesetz und bezeugt, daß sein Verständnis das seiner Lehrer und der Älteren überrage, der sagt offenbar damit, daß ihm die Wissenschaft Gottes vollendeter mitgeteilt worden als dem Moses. Wie aber können wir nun wieder dasselbe von den Aposteln beweisen im Verhältnisse zu den Propheten? Die Wahrheit selber sagt: Viele Könige und Propheten haben schauen wollen, was ihr schaut, und hören, was ihr hört; und sie haben es nicht geschaut. Mehr also kannten wieder die Apostel als die Propheten; denn diese sahen bloß geistigerweise, was die Apostel auch mit leiblichen Augen schauten. So hatte also Daniel mit Recht vorhergesagt: Viele werden vorüberwandeln und vervielfältigt wird sein das Wissen . . . Je mehr die Welt ihrem Ende naht, desto weiter wird der Zugang zur ewigen Wissenschaft uns geöffnet."

407. Vergleich mit Thomas.

Weit entfernt, daß sich der heilige Thomas einer gegenteiligen Ansicht zuwende, wie man dies zuweilen behauptet findet, bestätigt er die eben dargelegte Auseinandersetzung Wort für Wort. In II. II. qu. 174 art. 6 macht er mit

ausdrücklicher Beziehung auf Gregor ganz dieselbe Einteilung für die Entwicklung der geoffenbarten Wahrheit; nur daß er die zwei Stufen Gregors: Moses, Propheten, in eine zusammenzieht: nämlich das Gesetz, sub lege. Und in II. II. qu. 2. art. 7. et 8. sagt er gleich dem großen Papste, daß vor der Ankunft Christi die majores, also die Vorsteher, die heiligste Dreieinigkeit und das Geheimnis der Menschwerdung explicite (perfecte, Gregor) erkannten; das Volk aber wäre über diese Geheimnisse in Unkenntnis geblieben (non praedicaverunt cf. oben) und hätte nur das Gesetz beobachtet; unter der Hülle des Gesetzes, der Opfer und heiligen Zeichen, sei es vorbereitet worden zur vollen Kenntnis, welche es erst durch die Apostel erlangte.

Thomas legt nur einen Punkt weiter dar in der erstgenannten Stelle, welchen Gregor wohl angezeigt, aber gemäß dem ihm vorliegenden Zwecke nicht notwendig hatte zu erläutern. Gregor geht sogleich von Abraham zu Moses über, von Moses zu David. Abraham selber jedoch hatte dem Moses nichts gelehrt und ebenso war David kein Schüler Moses' gewesen, daß er sagen konnte: „Ich habe mehr verstanden als die mich lehrten." Wo bleibt die Zwischenzeit zwischen Abraham und Moses, zwischen Moses und den Aposteln? Wie verhält es sich da mit der Kenntnis der übernatürlichen Wahrheit? Das erklärt Thomas:[1]) „Was jedoch

[1]) S. th. II. II. qu. 174. art. 6. In singulis tamen statibus prima revelatio excellentior fuit. Prima autem revelatio ante legem facta est Abrahae, cujus tempore coeperunt homines a fide unius Dei deviare ad idololatriam declinando; ante autem non erat necessaria talis revelatio omnibus in cultu unius Dei persistentibus. Isaac vero facta est inferior revelatio, quasi fundata super revelatione facta Abrahae: Unde dictum est ei Gen. 26. 24.: Ego sum Deus Abraham patris tui; et similiter ad Jacob dictum est Gen. 28. 12.: Ego sum Deus Abraham, patris tui, et Deus Isaac. Et similiter in statu legis prima revelatio facta Mosi excellentior fuit, supra quam funda-

ein jedes dieser Zeitalter für sich betrifft, so war immer die erste Erleuchtung oder Offenbarung ausgezeichneter als die übrigen. Die erste Offenbarung vor der Zeit des Gesetzes ist dem Abraham geworden, zu dessen Zeit die Menschen angefangen haben, vom Glauben an einen Gott sich zu entfernen und zum Götzendienste abzufallen. Vorher bestand keine Notwendigkeit für eine derartige Offenbarung, da alle in der Verehrung eines einigen Gottes übereinstimmten. Dem Isaak ward eine tieferstehende Offenbarung, welche gleichsam die, welche Abraham gehabt, zur Voraussetzung hatte. Deshalb wird dem Isaak gesagt: Ich bin der Gott Abrahams deines Vaters; und ähnlich hört Jakob: Ich bin der Gott Abrahams, deines Vaters und der Gott Isaaks. Ebenso ist im zweiten Zeitalter die Offenbarung, welche Moses geworden, eine höhere; auf der da gegründet ist die Offenbarung aller Propheten. So auch ist der Glaube der ganzen Kirche in der Zeit der Gnade auf jene Offenbarung gegründet, welche den Aposteln ward über den Glauben an die Einheit und Dreiheit, gemäß dem Ausspruche bei Matthäus: Auf diesen Felsen, nämlich auf den Felsen deines Bekenntnisses, will ich meine Kirche bauen."

408. Zusammenfassung.

Wir heben folgende Punkte hervor, welche beiden heiligen Lehrern durchaus gemeinschaftlich sind.

a) Die verschiedenen Zeitalter, also von Abraham bis Moses, von Moses bis zu den Propheten, von den Propheten bis zu den Aposteln haben das gemeinsam, daß das Verständnis der Offenbarung wächst. Von dem, was Abra-

---

tur omnis alia Prophetarum revelatio. Ita etiam in tempore gratiae super revelatione facta Apostolis de fide Unitatis et Trinitatis fundatur tota fides Ecclesiae, secundum illud Matth. 16. 18: Super hanc petram, scilicet confessionis tuae, aedificabo Ecclesiam meam.

ham empfangen, ist ein Fortschritt in der Auffassung und Durchdringung des Geoffenbarten bis zu dem, was Moses empfangen; und so geht es weiter. Die Apostel sind hier die letzte Stufe: Eine tiefere Auffassung und Durchdringung der Glaubenswahrheit findet seit ihnen nicht mehr statt. Das crevit divinae cognitionis augmentum gilt, wie aus Gregor selber klar hervorgeht und Thomas (l. c. ad l.) ausdrücklich bestätigt, nur bis zur heiligen Menschwerdung, bis zur Ankunft Christi. „Jene," so faßt Thomas dies zusammen, „erkannten in mehr vollendeter Weise die heiligen Geheimnisse des Glaubens, welche Christo näher standen, wie der heilige Johannes der Täufer vorher oder die Apostel nachher."

b) In jedem Zeitalter ist die Erkenntnis von jenem an, dem die Offenbarung geworden, eine mehr und mehr sinkende; nicht daß die Erkenntnis ihrem Inhalte und Umfange nach eine mindere würde; aber sie wird weder so tief noch so einheitlich von einem einzelnen aufgefaßt wie im Anfange und verliert demgemäß auch an Widerstandskraft gegen auftauchende Hindernisse sowie an lebendigem Einflusse auf das persönliche Handeln. Der Beginn der neuen Epoche befestigt in dem auserwählten Gnadengefäße sowohl das früher Offenbarte als auch wird neues Licht hinzugefügt.

Dagegen wird die Kenntnis der Offenbarung selbst — und das ist ihr Fortschritt im einzelnen — innerhalb jeder dieser Zeitepochen sozusagen breiter, mehreren zugänglich. Es vermehren sich die sichtbaren Hilfsmittel, an welche sie sich, um festgehalten zu werden, anschließt; wie z. B. zur Zeit des Gesetzes die Opfer, die Erinnerungstage, die heiligen Ceremonien, die heldenmäßigen Verteidiger derselben.

c) Von den Aposteln an ist noch immer dieselbe Offenbarungsepoche und wird es bleiben bis an das Ende der Zeiten. Was die Apostel erkannt, das bleibt erkannt im Schoße der Kirche; gleichwie was dem Abraham offenbart worden, immer bis Moses so verstanden blieb, daß danach

gelehrt werden konnte; wenn auch das Geheimnis der heiligsten Dreieinigkeit und der Menschwerdung nicht so offen gepredigt wurde, wie es die auf Abraham folgenden Träger der Offenbarung erkannten. Die Entwicklung der geoffenbarten Wahrheit in der Kirche ist also ebenso zu verstehen, wie in b) angegeben wurde.

„Insoweit," sagt Suarez (defensio fidei catholicae lib. I. c. 18. n. 3.), „das Verfahren, welches die göttliche Vorsehung bei der Führung der Menschen einzuhalten pflegt, aus der biblischen Geschichte uns bekannt ist, können wir mit einiger Wahrscheinlichkeit behaupten, daß es der gewöhnlichen Verfahrungsweise des heiligen Geistes nicht entsprochen hätte, wenn eine ausdrückliche Erkenntnis des ganzen und vollen Inhaltes der Offenbarung, wie sie allerdings die Apostel besaßen, auch der ganzen Kirche mit einem Male zu teil geworden wäre." Thomas sagt ganz ebenso: „In dem, was zum Glauben gehört, geschieht es, daß die menschliche Vernunft sich nach und nach an die Glaubenswahrheiten gewöhnt," oportuit paulatim humanum intellectum assuefieri ad ea quae sunt fidei (III. Sent. d. 25. q. 2 art. 2 solut. 1. ad 2.). Und: [1]) „Der Fortschritt in einer Erkenntnis geschieht in zweifacher Weise: einmal von seiten dessen, der lehrt, mag dies nur einer sein oder ein ganzer Lehrkörper — das ist die Art und Weise des Wachstums in den von Menschen erfundenen Wissenszweigen; — dann von seiten dessen, der lernt, und so teilt der Lehrer, der für sich im Vollbesitze

---

[1]) S. th. II. II. qu. 1. art. 7. ad 2.: Profectus cognitionis dupliciter contingit: uno modo ex parte docentis qui in cognitione proficit, sive unus, sive plures, per temporum successionem; et ista est ratio augmenti in scientia per rationem humanitus inventis; — alio modo ex parte addiscentis, sicut magister, qui novit totam artem, non statim eam a principio tradit discipulo, quia capere non posset, sed paulatim, condescendens ejus capacitati; et hac ratione profecerunt homines in cognitione fidei per temporum successionem.

seiner Wissenschaft oder seiner Kunst ist, nicht alsbald und im Beginne sie in ihrem vollen Umfange dem Schüler mit, sondern dessen Fassungskraft gemäß nach und nach. Auf diese letzte Weise nun sind die Menschen fortgeschritten in der Kenntnis des Glaubens während der Aufeinanderfolge der Jahrhunderte."

Einerseits also wird die menschliche Vernunft, soweit daran das ganze Menschengeschlecht teilnimmt, immer mehr der übernatürlichen Wahrheit näher gebracht (assuefit ad ea quae sunt fidei); und ihre Fassungskraft wird allmählich erweitert, damit endlich der ganze Inhalt der Offenbarung vor ihr liege. Andererseits giebt es in der Kirche immer solche, welche in den einzelnen Punkten die Offenbarung durchaus durchdringen, soweit dies der übernatürliche Zweck und der Grad der Herrschaft gestattet, welche der Mensch über die Natur ausüben soll. Es sind dies Männer, welche in dem betreffenden Punkte nicht lernen können, sondern vom heiligen Geiste und von ihren Lehrern, von der Tradition also gefestigt, zu lehren berufen sind. Von diesen gilt das Wort des heiligen Thomas: [1]) „Lehren will nichts anderes besagen als die vollkommene Thätigkeit der Wissenschaft im Lehrenden. Wer da lehren will, muß das Wissen, was er im anderen verursacht, vollkommen und explicite besitzen."

Es muß die vollkommene Kenntnis des Offenbarungsinhaltes immer in der Kirche niedergelegt sich vorfinden; nicht allein in Büchern, sondern in lebendigem, von früher her geerbten, durch Lehre übertragenen Verständnisse, wenn auch nicht ein einzelner, wie jeder der Apostel, in allen Punkten bis zum Ende durchschaut, sondern mehrere die Träger dieses Verständnisses sind. Jeder Punkt muß voll-

[1]) XI. de verit. art. 2.: Doctrina importat perfectam actionem scientiae in docente vel magistro; unde oportet, quod ille qui docet vel magister est, habeat scientiam, quam in alio causat, explicite et perfecte.

ständig in den angegebenen Grenzen jederzeit erkannt sein und nach diesem Verständnisse wird im heiligen Geiste gelehrt.

Dagegen umfaßt das öffentliche Glaubensbekenntnis, auf welches hin ein Katholik geprüft wird, nicht alle möglichen Folgerungen und den ganzen Umfang des Glaubens in ausdrücklicher Weise (explicite). Es kann da wohl geschehen, daß der einzelne in den Folgerungen, die er zieht, irrt. Dieser Irrtum ist aber nur ein materieller: 1) wenn der Gläubige vor allem immer seine Ansicht der Ansicht jener unterwirft, die der heilige Geist wirklich zu Lehrern bestellt hat, mag diese sein und mag sie später sich offenbaren, wie sie wolle; wenn er also, was er explicite materiell festhält, implicite, d. h. im Glauben der wahren Träger des Glaubens gewissermaßen korrigiert; — und 2) wenn er stets bereit ist, der alle bindenden Erklärung der ersten kirchlichen öffentlichen Autorität anzuhängen. Der Irrtum ist ein formeller: 1) wenn der Gläubige ohne weiteres sich selbst für einen vom heiligen Geist bestellten Lehrer ansieht und somit es von vornherein für ganz unmöglich hält, daß eine andere Ansicht die bessere sei; — und 2) wenn er der Autorität, welche das öffentliche Glaubensbekenntnis aufzustellen hat, den Gehorsam versagt.

In dieser Weise blieb das Glaubensverständnis in der Kirche immer dasselbe. Es gab da immer wirkliche Lehrer, die zusammen perfecte und explicite die ganze geoffenbarte Wahrheit besaßen. Es bestand immer die wahre von Christus der Menschheit anvertraute Lehre. Aber die Apostel bereits, wie Paulus andeutet (perfectorum est solidus cibus), legten nicht gleich von Anfang an alle Glaubenspunkte, wie sie jetzt vorliegen, als verpflichtend für die Gesamtheit der Christen vor. Ein anderes war, wie bereits Basilius schreibt, das δόγμα; ein anderes war das κήρυγμα (de spir. s. cap. 27.). Nicht daß das eine dem anderen entgegengesetzt gewesen wäre; daß etwas anderes von den Aposteln innerlich geglaubt

worden wäre und etwas anderes verkündet, wie dies bei den „Mysterien" der Heiden vorkam. Nein! Aber die Apostel und nach ihnen die Väter legten eben nur das der Gesamtheit auf, „was sie tragen konnte"; und erst bei entgegentretender Gelegenheit, wann nämlich anerkannt wurde, daß nun die Fähigkeit vorhanden war, eine weitere verpflichtende Erklärung zu tragen oder vielmehr eine Wahrheit als eine reine Folge aus jenen zu verstehen, die bereits verpflichtend waren, erst dann wurde der bereits gelehrte Glaubensinhalt für opportun erachtet, verpflichtend zu werden für die Gesamtheit; er wurde Gemeingut.

In diesem Sinne sagte Gregor oben: „Je mehr die Welt ihrem Ende naht, desto mehr wird der Zugang zur göttlichen Wahrheit erweitert werden." Es ist da von einem incrementum cognitionis nicht mehr die Rede; sondern je mehr die Zeiten ihrem Ende nahen, desto mehr wird die öffentliche Autorität den bereits seit den Aposteln fortwährend einheitlich gelehrten Glaubensinhalt in seinen einzelnen Teilen der katholischen Gesamtheit als verpflichtend vorlegen.

Der Lerinensis gebraucht zur Veranschaulichung dessen ein ganz passendes Bild. „Wie aber?" erklärt Vincentius, nachdem er die im vorigen Paragraphe wiedergegebene Auseinandersetzung über die Unmöglichkeit einer Fortbildung des Dogma selbst vorgetragen, „giebt es für die Kirche Christi also keinen Fortschritt? Allerdings; und zwar ist derselbe fürwahr kein geringer. Wo ist der Feind Gottes und der Menschen, dessen Haß so mächtig wäre, um das Christentum in seinem Fortschritte aufzuhalten. Nur ist es ein wirklicher Fortschritt des Glaubens, keine Veränderung desselben. Fortschritt ist ein Wachstum innerhalb der eigenen Grenzen, während beim Anderswerden etwas über sich selbst hinaus in ein anderes übergeht. Es wachse also und schreite fort die Einsicht, Wissenschaft und Weisheit der ganzen Kirche, wie die jedes einzelnen. Auch in dem Glauben und in

der Lehre der Christen soll ein Fortschritt stattfinden, aber er bleibe innerhalb der ihm angewiesenen Grenzen, innerhalb des nämlichen Dogma, des nämlichen Geistes, der nämlichen Wissenschaft. Der religiöse Fortschritt soll jenem unserer Körper gleichen. Diese wachsen und entfalten sich mit der Zahl der Jahre mehr und mehr. Dabei bleiben sie aber immer die nämlichen, die sie vorher waren. Es ändern sich mit dem Alter der Wuchs und das Äußere eines Mannes, ohne daß jedoch seine Natur selbst, seine Person (die Natur also in ihrer einzelnen Bestimmtheit) eine andere würde. Der vollkräftige Mann steckt dem Keime nach schon im Kinde. Wenn dasselbe auch erst nach und nach zum Manne heranwächst, so nimmt es doch während dieses ganzen Entwicklungsprozesses nichts Fremdartiges, nichts Neues in sich auf. Dagegen kann im Mutterschoße der Embryo zu einer Mißgestalt werden, wenn er hier zum Teil eine Form empfängt, welche keine menschliche ist; oder es kann der Mensch verunstaltet sein, indem er ein Glied zu viel oder zu wenig hat. Nach dem nämlichen Gesetze hat sich die Fortbildung der christlichen Lehre zu vollziehen. Sie soll mit den Jahren sich kräftigen, im Laufe der Zeiten sich immer mehr ausbreiten, nach und nach tiefer begriffen und erhabener dargestellt werden; aber dabei bleibe sie unverfälscht und ungeschwächt, in vollem Besitze aller ihrer wesentlichen Bestandteile und ihre Fassung werde dem Inhalte nach nicht eine andere, als sie zuvor war. Aus den Weizenkörnern des Glaubens, welche unsere Väter ausgestreut haben über den Acker der Kirche, kann mit der Zeit keine andere Frucht sich erheben, als wiederum lauterer Weizen, und es soll uns deshalb nicht gelüsten, etwas anderes zu ernten. Die Frucht, die wir ernten, unterscheide sich von der ausgestreuten Saat durch ihre mehr künstlerische Gestaltung, aber es sei in beiden der nämliche Kern und die **eine** Natur. Die alten Dogmen jener himmlischen Philosophie sollen durch uns

neues Licht und eine methodische Gliederung erhalten, dabei aber nichts verlieren von ihrer ursprünglichen Fülle, Reinheit und Eigentümlichkeit" (Common. cap. 23 cf. Schätzler: die Bedeutung der Dogmengesch. S. 55 u. 65). Der Weizen kehrt zum Weizen zurück. Die Glieder des Mannes zeigen die Kraft, welche im Kinde lag und der sie als einer einheitlichen ebensogut unterworfen werden, wie die des Kindes; es ist ganz dieselbe Kraft, wie es dieselbe Person ist. Das Verständnis der katholischen Lehre am Ende der Zeiten muß ganz dasselbe sein, wie am Beginne der Glaubenspredigt. Nur wird am Ende der Zeiten es offenbar geworden sein, welch allumfassende und alldurchdringende Kraft diesem einheitlichen Verständnisse innewohnt; gleichwie die ausgeprägten Züge und Glieder des Mannes nicht die innewohnende Kraft verändern oder vermehren, sondern deren gestaltende Macht darthun.

Eine Begriffsbestimmung wird anders aufgefaßt von der Logik und anders von der Naturphilosophie. Daß diese Begriffsbestimmung also materiell dieselbe bleibt, ergiebt noch nicht dieselbe Wissenschaft; sondern wie dieselbe *aufgefaßt* wird, das stellt den entsprechenden Charakter der Wissenschaft her. Daß der Mensch ein „**animal rationale**" ist, liegt der Psychologie zu Grunde und in entsprechendem Maße der Metaphysik. Die verschiedene *Auffassung* begründet den verschiedenen Charakter dieser Wissenszweige. Nicht daß dasselbe Dogma dem Wortlaute nach oder in allgemeinen Ausdrücken bestehen bleibt, kann die Einheit und Beständigkeit in der christlichen Glaubenswissenschaft begründen, sondern daß die *Auffassung*, das *Verständnis* genau dasselbe ist, dies bildet jenen unveränderlichen Bestand, von dem der Lerinenser redet. Wird dieses *Verständnis* ein anderes, so ist der Inhalt der Glaubenswissenschaft ein anderer geworden. Jegliche Vollendung oder Schwächung würde aber nach dieser Seite hin ein „Andersein" bedeuten; denn ein solches Verständnis steht in indivisibili.

Ehe wir dies noch eingehender philosophisch erklären, sei zuvörderst ein Beispiel für die Entwicklung innerhalb des Dogma angeführt. Wir nehmen das, welches Gregor der Große oben angeführt und von dem er sagt, daß es gleich im Anfange des Christentums öffentlich verkündet worden: das Dogma der heiligen Dreieinigkeit.

409. Die innere Entwicklung am Dogma der Dreieinigkeit.

Die heiligen Väter zeigen zuvörderst, wie die diesbezüglichen Stellen der heiligen Schrift nicht anders aufgefaßt werden können als von der Konsubstantialität des Sohnes und des Vaters, aus der die Lehre vom heiligen Geiste unmittelbar folgt; wie also die Apostel die Auffassung hatten, welche von der Kirche allmählich nach den verschiedensten Seiten hin zum öffentlichen Glaubensgesetz gemacht worden ist.

Der heilige Hilarius sagt (lib. 7. de Trinit.) im allgemeinen: „Die heiligen Schriften zeigen, daß Christus, unser Herr, Gott sei nomine, nativitate, naturâ, potestate, professione, im Namen, in der Geburt, in seiner Natur, in seiner Macht, in seinem eigenen Bekenntnisse; also ist Christus von derselben Natur wie der Vater, gleich ewig, gleich wahr, ein einiger Gott."

In der Stelle im Anfange des Johannesevangeliums liegt ausgedrückt, 1) daß das Wort Gottes nicht der Vater sei; 2) daß es von Ewigkeit erzeugt sei; 3) daß es ein und dieselbe Substanz habe. Dies zeigt Athanasius (orat. IV.), Hilarius (7. de Trin.), Cyrillus (lib. 32. thesauri), Ambrosius (lib. I. de fide ad Gratianum cap. 5.), Basilius (hom. 15. in princ. Joannis et Contra Eunomium), Gregor von Nyssa (lib. 3. Contra Eunomium), Gregor von Nazianz (orat. 49.), Augustinus (lib. I. de Trin. c. 6.).

Dasselbe Verständnis finden Athanasius (orat. 3. contra Arianos), Cyrillus (lib. 32. thesauri) und Hilarius offenbar in den Worten ausgedrückt, welche Thomas an den Herrn

richtet: „Mein Herr und mein Gott“: Non hic honoris esse nomen, sagt der letztere (l. c.), sed naturae confessionem; das habe Christus selber gleich darauf gelehrt: „Weil du mich gesehen hast, Thomas, hast du geglaubt;“ sprach der Herr, „selig die da nicht gesehen und doch geglaubt haben.“ „Christus,“ so fährt Hilarius fort, „bestätigt hier das Mysterium des wahren und Apostolischen Glaubens; Er erkennt an in Sich selber den Namen der väterlichen Natur (naturae in se paternae nomen agnoscens) und lehrt, daß jene selig seien, welche, obgleich sie Ihn nicht gesehen hätten als den von den Toten Auferstandenen, trotzdem auf Grund des Verständnisses seiner Auferstehung von den Toten Ihn als Gott im Glauben anbeteten“ (propter resurrectionis intelligentiam Deum tamen se credidissent).

Ebenso betonen Hilarius (6. de Trin.), Cyrillus (initio dialogi 4. de s. Trinitate), Augustinus (I. de Trin. c. 6.) das Apostolische Verständnis von der wahrhaften Konsubstantialität in Joan. I. cap. 5. v. 20.: „Und wir wissen, daß der Sohn Gottes gekommen ist, und daß Er uns Verständnis gegeben hat, damit wir erkennen den wahren Gott und seien in seinem wahren Sohne. Dieser ist der wahre Gott und das ewige Leben.“

Daß Paulus in ad Rom. 9. 5.: Quorum Patres et ex quibus est Christus est secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula das Verständnis der Dreieinigkeit gehabt, wie es später als Glaubensvorschrift vorgelegt worden, zeigen Irenäus (lib. 3. cap. 18.), Tertullian (lib. 3. contra Praxeam, cap. 13. et 15.), Cyprian (lib. 2. Testimon. contra Judaeos), Athanasius (orat. 2. et 5. contra Arianos), Gregor von Nyssa (liber 10. contra Eunom.), Hilarius (lib. 4. l. c.), Ambrosius (lib. 4. cap. 6. l. c.), Cyrillus (lib. 1. thesauri), Augustinus (2. de Trin. cap. 13.). Dazu ad Tit. cap. 2. c. 13. cf. Athanasius (lib. de communi essentia Patris et Filii), ebenso ad Hebr. c. I.; — Joannes cap. I. Deum nemo vidit un-

quam, Unigenitus qui est in sinu Patris; ipse enarravit; — Joan. cap. 10. Ego et Pater unum sumus; — Joan. 14. Ego in Patre et Pater in me. — Alle diese und viele andere Stellen werden von den Vätern angezogen als solche, durch welche das Apostolische Verständnis des betreffenden Dogma offen vorliege; und dieses Verständnis ist nicht vermehrt und nicht vermindert, ist nicht vollendeter und nicht schwächer geworden; es ist durchaus in indivisibili, übereinstimmend mit jenem, welches heute noch die Kirche, jedoch nun als ein für alle Gläubige verpflichtendes festhält.

Ebenso weisen die oben genannten Väter das Verständnis zurück, welches die Irrgläubigen anderen Stellen unterlegen und als das von den Aposteln gelehrte bezeichnen. So z. B. bestimmt Augustin die Richtschnur, nach welcher solche Ausdrücke von den Aposteln aufgefaßt worden sind, wie der in Joan. 5.: Non potest filius a se facere quidquam, nisi quod viderit patrem facientem. Augustin bemerkt dazu (II. de Trin. cap. 1.): „In solchen Stellen wird nicht die Ungleichheit des Vaters und des Sohnes ausgedrückt, sondern die ewige Zeugung, die Geburt;" non inaequalitas, sed nativitas ostenditur.

Daß aber auch die Väter in den ersten Jahrhunderten vor dem Concil von Nicäa das Geheimnis der Dreieinigkeit so verstanden, wie es dort als explicite verbindlich für die Gesamtheit erklärt worden, geht aus folgenden Stellen hervor.

Der Areopagite schreibt (div. nom. cap. I. §. 4.): „Die Gottheit ist in der heiligen Schrift mit heiligen Worten gelobt bald als Einheit und Alleinheit (*μονάδα μὲν καὶ ἑνάδα, διὰ τὴν ἁπλότητα καὶ ἑνότητα τῆς ὑπερφυοῦς ἀμερίας*) auf Grund ihrer alle Wesen überragenden Einfachheit und Unteilbarkeit, kraft deren sie vermittelst ihrer einigenden Macht alle geschaffenen Dinge miteinander unter sich verbindet und jedes einzelne zu einem innerlich einheitlichen macht, auf daß sie alles zu Sich zurückführe. Bald ist sie

gelobt als Dreiheit, damit ihre allgewaltige Fruchtbarkeit innerhalb ihres eigenen Seins gezeigt werde und somit zugleich die tiefste Quelle aller Vaterschaft im Himmel und auf Erden sowohl dem Namen als der Sache nach (*ὡς Τριάδα δὲ, διὰ τὴν τρισυπόστατον τῆς ὑπερουσίου γονιμότητος ἔκφανσιν, ἐξ ἧς πᾶσα πατριὰ ἐν οὐράνῳ καὶ ἐπὶ γῆς ἐστι καὶ ὀνομάζεται*). Hier wird sie gepriesen als Ursache alles Seins (*αἰτία τῶν ὄντων*), weil alles durch ihre Güte hervorgebracht ist; dort als volle Liebe für die Menschen, besonders in Anbetracht dessen, daß eine von den drei Personen wahrhaftig unser ganzes Elend ohne Ausnahme angenommen hat, indem sie sich mit der menschlichen Natur vereinigte (*ὅτι τοῖς καθ' ἡμᾶς πρὸς ἀλήθειαν ὁλικῶς ἐν μιᾷ τῶν αὐτῆς ὑποστάσεων ἐκοινώνησεν, ἀναλαβομένη πρὸς ἑαυτὴν καὶ ἀνατιθεῖσα τὴν ἀνθρωπίνην ἐσχατίαν, ἐξ ἧς ἀῤῥήτως ὁ ἁπλοῦς Ἰησοῦς συνετέθη*): eine Einigung, kraft deren in unaussprechlicher Weise der einfache Jesus einer Zusammensetzung zugänglich wurde, in welcher der Ewige sich dem Maße der Zeit unterwarf, wo derjenige, der überwesentlich alle Ordnung überragt, sich einschloß in die Grenzen unserer Natur (*εἴσω τῆς καθ' ἡμᾶς ἐγεγόνει φύσεως, ὁ πάσης τῆς κατὰ πᾶσαν φύσιν τάξεως ὑπερουσίως ἐκβεβηκὼς*), ohne daß dadurch seine unveränderlichen Vollkommenheiten Einbuße erlitten oder mit den Eigenschaften der menschlichen Natur sich vermischt hatten (*μετὰ τῆς ἀμεταβόλου καὶ ἀσυγχύτου τοῦ οἰκείων ἱδρύσεως*)."

§. 5. nennt Dionysius die Gottheit *τὴν τριαδικὴν ἑνάδα*. Cap. II. §. 1. zeigt er, wie das Sein, die Güte, das Leben wie überhaupt alle Vollkommenheiten von der Natur in Gott gelten; nicht bloß von einer einzelnen Person in Gott. „Es ist nur eine überwesentliche Güte, Göttlichkeit, Substanz, Weisheit, Lebenskraft und es ist nur ein Allguter, Allschöner, Allseiender, Allbelebender, Allweiser, der da alles verursacht. Die Namen aber und die persönlichen Eigentümlichkeiten (*τὰ δὲ*

διακεκριμένα, τοῦ πατρὸς ὑπερούσιον ὄνομα καὶ χρῆμα, καὶ Υἱοῦ καὶ πνεύματος) des Vaters, des Sohnes und des Geiſtes ſind voneinander durchaus geſchieden; in dieſer Beziehung herrſcht nicht die mindeſte Gegenſeitigkeit und Wechſelbeziehung, ſo daß etwa der Sohn manchmal Vater genannt werden könnte oder umgekehrt (οὐδεμίας ἐν τούτοις ἀντιστροφῆς). Und ebenſo iſt geſchieden die vollkommene und keiner Veränderung mehr unterworfene Subſtanz des Herrn (Jeſus) als Menſch, ſowie alles, was Er für uns gethan in geheimnisvoller Weiſe; das iſt nicht göttlich und nicht menſchlich, ſondern gottmenſchlich . . . Die Unterſcheidung innerhalb des göttlichen Seins kommt wie geſagt daher, daß jede Perſon Princip der Einheit in der göttlichen Einheit iſt und ſich innerhalb dieſer Einheit als unvermiſchbare, unterſchiedene, eigene Perſon geltend macht oder daher, daß das Wunderbare in der göttlichen Zeugung keine Wechſelbeziehung zuläßt, nach welcher der Vater in irgend welcher Rückſicht Sohn genannt werden könnte. Der Vater allein iſt die Quelle innerhalb der überweſentlichen Gottheit und der Vater iſt nicht der Sohn; wie auch der Sohn in keiner Weiſe der Vater iſt; die heiligen Schriften halten für jede Perſon ihre perſönlichen Eigentümlichkeiten feſt" (vgl. den Beginn der myſtiſchen Theologie).

In div. nom. c. 2. §. 4. heißt es: „Die heiligen Schriften nennen Diſtinktionen, Unterſcheidungen (διακρίσεις) in Gott die Prozeſſionen und die Offenbarungen (προόδους καὶ ἐκφάνσεις) der göttlichen Allgewalt in ſich ſelber . . . Die über alles Weſen erhabene Dreieinigkeit iſt das Princip des Einen, eine einige und überweſentliche iſt die Subſiſtenz (ὑπερούσιος ὕπαρξις; wohl zu bemerken ὕπαρξις unterſchieden von ὑπόστάσις, wie Thomas unterſcheidet in Gott zwiſchen dem Einen, wonach eben ein einiger Gott iſt und nicht bloß eine unbeſtimmte in drei Perſonen ſich gliedernde göttliche Natur ähnlich der menſchlichen beſteht, und den drei Perſonen; — dieſe Unterſcheidung iſt gar nie mehr ſpäter

so ausdrücklich erwähnt und am wenigsten im vierten und fünften Jahrhundert) die Göttlichkeit, die Allgüte, die Unveränderlichkeit, die Unaussprechlichkeit und Vielnennbarkeit, die Begründung und Beständigkeit der Personen (*ὑποστάσεων μόνη καὶ ἱδρυσις*), die da die einen in den anderen sind (circumsessio), wenn ich so sagen darf, eine vollständige, über alles Denken hinausgehende Einheit ohne die mindeste Vermischung der einen Person mit der anderen (*ἡ ἐν ἀλλήλαις, εἰ οὕτω χρὴ φάναι, τῶν ἐναρχικῶν ὑποστάσεων μόνη καὶ ἱδρυσις, ὁλικῶς ὑπερηωμένη καὶ οὐδενὶ μέρει συγκεχυμένη*)" l. c. c. 7. „Die heiligen Schriften belehren uns darüber, daß der Vater das Princip der göttlichen Natur ist und daß Jesus und der Geist vom Vater sind (**Zachar. 4, 3. Isai 61, 11.**); kraft der göttlichen Fruchtbarkeit der göttlichen Natur; in welcher Weise aber das geschieht, kann weder gesagt noch gedacht werden."

(Wer weitere hier einschlagende Zeugnisse im Areopagiten sucht, wird sie in meinen „**areopagitica**" ed. bei G. J. Manz finden.)

Klemens von Rom schreibt an die Korinther: Durch dieses sein Antlitz (Christus das Antlitz, vultus, des Vaters), das da unbefleckt und erhaben ist, schauen wir wie in einem Spiegel. Durch dieses Antlitz sind die Augen unseres Herzens geöffnet und betrachtet unser thörichter und verhüllter Verstand mit Aufmerksamkeit sein bewundernswertes Licht. Der Glanz und der Strahl der Herrlichkeit des Vaters, ist Er um so höher gestellt wie die Engel, als sein Erbe ein über sie hervorragender Name ist. Denn es ist geschrieben: Der da zu seinen Boten reine Geister hat und als seine Diener Feuerflammen. Von seinem Sohne aber sagt der Herr so: Mein Sohn bist Du; ich habe Dich heute gezeugt; nicht: ich habe Dich gemacht. Der heilige Ignatius der Martyrer drückt sich noch schärfer über die Gottheit Christi und somit über die Dreieinigkeit aus in den Briefen an die Bewohner von Ephesus und Magnesia.

Athanagoras sagt in der Apologie an M. Aurel. und L. Aurel. Commodus: „Die Christen verehren einen ungewordenen, ewigen Gott, der nicht begriffen werden kann und von keinem Raume umschlossen wird, weder sichtbar ist noch leidensfähig, den nur die reine Vernunft erfaßt, von dem die Gesamtheit der Kreaturen vermittelst seines „Wortes" gemacht worden und erhalten wird. Das „Wort" ist die Idee und die Kraft Gottes. Denn vom „Worte" und durch das „Wort" ist alles gemacht, da der Vater eins ist mit dem Sohne: und der Sohn im Vater und der Vater im Sohne ist in der Einheit und der Verbindung des Geistes. Die Weisheit und das Wort Gottes ist der Sohn Gottes. Er ist der Eingeborene des Vaters, nicht als ob Er gemacht sei; sondern im Anfange hatte Gott, der da die ewige Vernunft ist, in Sich selbst den λόγος." Wenn Athanagoras im Verfolge sagt, daß das „Wort" hervorgegangen sei, damit es die Idee und die bewirkende Kraft der Dinge sei, so heißt das nicht, es sei erst mit den Dingen entstanden, ondern die Dinge seien nach den im „Worte" befindlichen Exemplariden geschaffen und geordnet worden.

Der heilige Irenäus (lib. 4. cap. II.): „Christus also selber zugleich mit dem Vater alles Lebens ist der Gott, welcher mit Moses gesprochen und sich den Vätern geoffenbart hat." Und (lib. 6. cap. 20.): „Wir haben gezeigt, daß Christus damals (bei seiner Geburt in Bethlehem) nicht begonnen hat, sondern immer beim Vater war." Ebenso (l. c. cap. 16.): „Keinen anderen Gott und Herrn verkündeten die Prediger der Wahrheit und die Apostel, als den alleinigen wahren Gott, den Vater und sein „Wort", der da in allem die hervorragende Herrschaft hat."

Was die Stelle lib. 4. cap. 17. betrifft, so ist zu erwägen, daß Irenäus das „Wort" den „minister Patris" nennt, um die unterscheidende persönliche Eigentümlichkeit des Vaters als das principium zu betonen; was noch die Väter auch nach dem Konzil von Nicäa bisweilen thun, wie z. B. Hi-

larius; ein Zeichen, daß damit keine Verschiedenheit in der Natur ausgedrückt wird. Thomas erklärt dies ebenfalls in de Trinitate für gerechtfertigt.

Klemens von Alexandrien (lib. I. Paedagogi c. 6.): „Aber es war ganz entsprechend, daß dieser Sohn, da Er Gott war, nichts gelernt hat. Denn niemand war größer wie das „Wort"; es hat keinen Lehrer, da es selber der alleinige Lehrer ist. Wollen sie also nicht endlich selbst gegen ihren Willen zugestehen, daß das vollkommene Wort aus dem vollkommenen Vater gezeugt ist!?" Dionysius von Rom schreibt im Jahre 259 gegen die Sabellianer: „Sabellius lästert, weil er behauptet, der Sohn sei der Vater und der Vater der Sohn. Jene anderen aber predigen gewissermaßen drei Götter, da sie die heilige Einheit (sanctam monadem cf. oben Diony. μόνας) teilen in drei einander fremde Personen (hypostases), die da voneinander durchaus getrennt sind. Denn es ist durchaus notwendig, daß das „Wort" Gottes mit dem Gotte des All eins sei und daß es in Gott bleibe und der heilige Geist in Ihm wohne (necesse est, uniri omnium Deo Dei Verbum et in Deo manere et habitare Spiritum sanctum); und so muß durchaus die göttliche Dreieinigkeit der eine Gott sein, das Oberhaupt von allem und die höchste Erhabenheit." Der heilige Dionysius von Alexandrien sagt: „Niemals war der Sohn, wann Gott nicht Vater war . . . Da Er nämlich der Glanz des ewigen Lichtes ist, muß Er selber gleich ewig sein;" er gebraucht auch das Wort ὁμοούσιος.

Cyprian schreibt (de idolorum vanitate): Unus omnium Dominus est Deus. Neque enim illa sublimitas potest habere consortem, cum sola teneat omnem potestatem; und gleich darauf: „Das ist unser Gott, das ist Christus. Hic est Deus noster, hic est Christus." Und (de bono patientiae): „Gott der Vater hat geboten, seinen Sohn anzubeten. Deus pater praecepit, filium suum adorari."

Arnobius lib. II. contra Gentes; Lactanz lib. IV. di-

vinar. institutionum c. 12. und c. 13.; Tertullian an vielen Stellen drücken ebenfalls in ihren Schriften klar und scharf das Verständnis aus, welches die Apostel überliefert und das dann von der Kirche für alle Gläubigen als verpflichtende Glaubensnorm aufgestellt worden.

Wie ist nun dieses für alle Zeiten in die Kirche niedergelegte einige Verständnis, das kein Mehr oder Minder zuläßt, gegen die auftauchenden Irrtümer angewendet worden, ohne daß es jemals an sich eine Vertiefung oder die geringste Änderung erfahren hätte? Stellen wir die Frage noch anders.

Wie hat sich nach und nach die gesamte Natur zu diesem Verständnisse erhoben oder ist zu selbem gezogen worden; so daß alle betreffenden Begriffe des natürlichen Wissens in diesem Verständnisse ihre endgültige Beleuchtung fanden?

Letzteres erstreckte sich überhaupt nur gemäß dem übernatürlichen Zwecke der Menschheit; es erstreckte sich immer nur, nicht etwa nach oben, denn da stand die unbegreifbare veritas prima, wohl aber nach unten, nach den natürlichen Wahrheiten; wie diese nämlich dem übernatürlichen Zwecke dienstbar seien. Aber es bestand dieses Verständnis in seinem Ganzen nur in einzelnen Personen, deren Glaubensauffassung die der anderen implicite in sich enthielt. Wie also ist es ein explicites Gut der Gesamtheit geworden? Denn das ist die Entwicklung. Wir antworten gemäß den positiven Dekreten.

Es standen Zweifel auf, welche die Einheit der Natur von irgend einer Seite anfochten. Gegen diese stellte die Kirche die Lehre ihrer Väter in folgenden Worten als bindend für die Gesamtheit fest.

Anathematizamus eos, qui non tota libertate proclamant, cum Patre et Filio Spiritum sanctum unius potestatis esse et substantiae. Concil. Rom. a. 378 Anathematismi. I. Si quis patiatur, Deum Patrem dicens et Deum Filium ejus et Deum Spiritum S. (Deos) dici et non Deum propter unam divinitatem et potentiam, quam

credimus esse et scimus, Patris et Filii et Spiritus S.: Deum, subtrahens autem Filium aut Spiritum s.; ita solum existiment esse Deum Patrem, dici aut credi unum Deum, an. sit. Nomen namque deorum et angelis et sanctis omnibus a Deo est impositum et donatum: de Patre autem et Filio et Spiritu s. propter unam aequalem divinitatem, non nomen deorum, sed dei nobis ostenditur atque indicatur: ut credamus, quia in Patre et Filio et Spiritu s. solum baptizamur et non in archangelorum nominibus aut angelorum, quomodo haeretici, aut Judaei aut etiam gentiles dementes faciunt. Haec ergo est salus Christianorum ut credentes Trinitati, i. e. Patri et Filio et Spiritui s. in ea veram solamque unam divinitatem et potentiam ac majestatem et substantiam eandem sine dubio credamus, ut aeternam attingere mereamur vitam (l. c. 24).

Si quis non confitetur Patris et Filii et Spiritus s. unam naturam sive essentiam, unam virtutem et potestatem, Trinitatem consubstantialem, unam Deitatem in tribus subsistentiis sive personis adorandam, talis an. sit. Unus enim Deus et Pater, ex quo omnia; et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia; et unus Spiritus s., in quo omnia. (Synodi oecum. V. can. I. de tribus capitulis.)

Si quis secundum Patres non confitetur proprie et veraciter Patrem, et Filium, et Spiritum s., Trinitatem in unitate, et unitatem in Trinitate, i. e., unum Deum in tribus subsistentiis consubstantialibus, et aequalis gloriae, unam eandemque trium deitatem, naturam, substantiam, virtutem, potentiam, regnum, imperium, voluntatem, operationem; inconditam, sine initio, incomprehensibilem, immutabilem, creatricem omnium et protectricem, condemnatus sit (Concil. Lateran. a. 649. can. 1). Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus . . . tres quidem personae, sed una essentia,

substantia, seu natura simplex omnino. (Concil. Later. IV. a. 1215 contra Albig.)

Credimus sanctam Trinitatem, Patrem et Filium et Spiritum s., unum Deum omnipotentem totamque in Trinitate deitatem coëssentialem et consubstantialem, coaeternam, et coomnipotentem, unius voluntatis, majestatis et potestatis. (Confessio fidei in Lugdunensi concilio a. 1274 a Graecis oblata.)

Paul IV. verurteilt in der constitutio „Cum quorundam“ a. 1555 die Sozinianer, und sein Urteil wiederholt Klemens VIII. in „Dominici gregis“ a. 1603; qui dogmatizaverunt, Deum omnipotentem non esse trinum in personis et incomposita omnino indivisaque unitate substantiae et unum unamet simplici divinitatis essentia.

Andererseits erstanden Zweifel über die Dreiheit der Personen. Gegen derartige Irrtümer fixiert die kirchliche Autorität nach und nach das in der Kirche immer explicite bei ihren Lehrern bestandene Verständnis, das aber nicht explicite verpflichtend war:

Anathematizamus eos, qui Sabellii sequuntur errorem, eundem dicentes Patrem esse quam Filium. (Synod. Rom. a. 378 can. 1.)

Primo itaque capitulo demonstratur quam impie sentiant de Trinitate divina, qui et Patris et Filii et Spiritus s. unam atque eandem asserunt esse personam, tamquam idem Deus nunc Pater, nunc Filius, nunc Spiritus s. nominetur; nec alius sit qui genuit, alius qui genitus est, alius, qui de utroque processit; sed singularis unitas in tribus quidem vocabulis, sed non in tribus sit accipienda personis. (Ep. dogm. Leonis papae ad Turribium contra errores Priscillianistarum.)

Si quis dixerit, eundem esse Deum Patrem ac Filium vel Spiritum Paracletum, ana. sit. (Concil. Tolet. a. 447 contra Priscillianistas; cf. oben Conc. Rom. a. 649 sub Martino I. can. 1.)

Das IV. Konzil vom Lateran dekretiert gegen die Albigenser: Firmiter credimus . . . quod unus solus est verus Deus . . . Pater a nullo, Filius a Patre solo, Spiritus s. ab utroque . . . Pater generans, Filius nascens, Spiritus s. procedens. Abälard hatte behauptet, die drei göttlichen Personen seien nicht einander gleich.

Das Concilium Senonense a. 1140 und Innocentius II. verurteilen: Quod Pater sit plena potentia, Filius quaedam potentia, Spiritus s. nulla potentia.

Eugen IV. in der Bulle „cantate Domino“: Damnat (ecclesia) quoscunque alios, gradus seu inaequalitatem in Trinitate facientes.

Die Priszillianisten behaupteten, das „Wort“ und der heilige Geist seien Kräfte, die sich weiter als der Vater erstrecken.

Das erwähnte Konzil von Toledo a. 4 7 verurteilt: Si quis dixerit vel crediderit, esse aliquid, quod se extra divinam Trinitatem posse extendere, an. sct.

410. Die Entwicklung auf seiten der Lehrenden.

Man vergleiche nun diese Glaubensentscheidungen in ihren Ausdrücken mit den vorher angeführten Stellen der Väter. Ist in den letzteren nicht explicite ganz und gar und oft wortgetreu dieselbe Lehre enthalten, wie in den autoritativen Entscheidungen? Hat im Verständnisse der Lehre innerhalb der Kirche eine Vertiefung, eine Weiterführung, eine Entwicklung stattgefunden? Hat die Kirche nicht immer so verstanden die übernatürliche Wahrheit, wie sie dieselbe zu gelegener Zeit für alle verpflichtend erklärt hat?

Ist damit gesagt, daß im einzelnen Falle eine nur mechanische Anwendung gemacht worden ist; daß eben nur bereits bestehende Worte herausgezogen und den Irrtümern entgegengestellt worden sind? Gewiß nicht. Das Verständnis der wahren Lehre ist in der Kirche immer gleichsam flüssig, ist immer ein lebendiges. Es ist kein totes Buch und kein

totes Wort. Es ist durch die Lehre fortgepflanzt von einem Geschlechte zum anderen. Folgerungen auf Begriffe des natürlichen Wissens hin werden bei der bindenden Erklärung der Wahrheit je nach den Zeitbedürfnissen gezogen. Lebendige und zwar über alle Natur lebendige Thätigkeit ist immer vorhanden. Aber diese Folgerungen geschehen aus der Fülle der Lehre heraus; nicht um dem Mangel derselben aufzuhelfen, wie das bei der natürlichen Wissenschaft der Fall ist. Sie erweitern nicht den Inhalt des Glaubensschatzes, sondern offenbaren dessen siegreiche Gewalt über alles menschliche Wissen.

Sage dem Meister des Kölner Domes, der den großartigen Plan fertig im Kopfe hat, man wünsche noch eine Taufkapelle zu den anderen Kapellen. Sogleich wird aus der Fülle des Planes die Taufkapelle herausfließen. Sage dem Leonardo da Vinci, man wünsche sein Abendmahl anstatt auf der Wand auf Leinwand. Aus der Fülle seiner Idee wird sich die Anwendung auf den veränderten Stoff ohne weiteres ergeben. Es findet da keine Vertiefung des Planes statt. Aber es zeigt sich, daß die Vollendung desselben nach den verschiedensten Seiten hin mit Erfolg angewendet werden kann.

Ähnlicherweise ist die Fülle des Apostolischen Verständnisses der Glaubenswahrheit so groß, daß aus ihr heraus, die da innerhalb der Kirche immer lebendig fließend bleibt, für alle Zeiten hindurch die Anwendung hervorquillt auf die Beziehungen der Natur zum übernatürlichen Zwecke. Und wie bleibt dieser Fluß des Apostolischen Verständnisses immer derselbe, immer in der nämlichen Lebendigkeit?

Von den Aposteln empfing der Areopagite. Man muß vom Wesen der Tradition nicht die blasseste Idee haben, wenn man schreiben kann, „die Frage nach der Echtheit der Areopagitischen Werke gehe in gar nichts die katholische Tradition an," wie dies in zwei theologischen Blättern geschah. Da verstehen die Feinde der Kirche besser deren

wahre Interessen. Der Kalvinist Klaudius Sarravius (Senator zu Paris) schrieb im Jahre 1644 dem Kalvinisten Saumaise, gerade als Launoy alles in Bewegung setzte, um dem Areopagiten die Kinder seines Geistes zu nehmen: „Lassen wir sie nur machen. Launoy ist sehr geschickt, die ausgezeichnetsten Monumente des Aberglaubens (!) zu zerstören, indem er der Frömmigkeit der Gläubigen ihre verehrtesten Stützen entreißt."

Mag man die Tradition auch mit der größten Oberflächlichkeit betrachten; so soll es dieselbe nichts angehen, wenn schon im ersten Jahrhunderte die katholische Lehre in der nämlichen wissenschaftlichen Darstellung sich findet, mit zum Teile ganz denselben termini technici wie zur Zeit der Scholastik, wie heutzutage! Es soll sie nichts angehen, wenn die gemeinsame Quelle der theologischen Ausdrücke dargethan wird! Wenn man das schadhafte Fragment eines Briefes von Cicero findet, so geht das die Philologie an; und mit regstem Interesse wird das Fragment besprochen, erläutert, untersucht. Aber die Tradition, welche, wie schon der Name besagt, rein im Empfangen wesentlich besteht, die soll es nichts angehen, wenn ihre wissenschaftliche Grundlage aufgedeckt wird!

Unsere Darstellung des Traditionsprincips hängt nicht wesentlich mit der Echtheit der areopagitica zusammen. Sie steht in ihrer Wahrheit fest, wenn auch keine Schrift aus dem ersten Jahrhunderte des Christentums übrig wäre. Unsere Behauptung geht nur dahin, daß immer in der Kirche das explizite Verständnis der Apostolischen Lehre in den oft genannten Grenzen vorhanden war; daß die kirchliche Autorität dieses Verständnis nicht erst zu einem expliziten gemacht, sondern das vorgefundene anerkannt und als ein für alle verpflichtendes erklärt hat, während es vorher und zwar kraft Unterrichtes nur für einzelne Personen unter dem Beistande des heiligen Geistes ein explizit aufgefaßtes war. Ob dies niedergeschrieben oder bloß mündlich erhalten worden

ist, das ist mit dem Wesen des Traditionsprincips nicht mit Notwendigkeit verbunden.

Aber die Tradition der katholischen Lehre erhält einen hervorragenden Glanz; man kann sie als wissenschaftliche und schriftlich niedergelegte Tradition offenbar verfolgen bis zu den Aposteln, wenn der Areopagite die fraglichen Werke verfaßt hatte.

Und es muß behauptet werden, bei ihm treten alle Umstände zusammen, daß er als Eckstein der katholischen Tradition dastehe. Er war eingeweiht in alle Tiefen der Philosophie; er war Hörer des heiligen Paulus und kannte aus persönlichem Umgange andere Apostel; die Heiligkeit seines Lebens bewies er durch den Martyrtod. Die Philosophie und klassische Wissenschaft war damals auf einem Glanzpunkte, wie die Namen Seneca, Horaz, Cicero beweisen. Die Umbildung der erhabenen Weisheit Platos in den Neuplatonismus hatte noch nicht stattgefunden.

Da mußte die Sehnsucht Platos nach einer Offenbarung der Gottheit, eine Sehnsucht, welche das glänzende Endergebnis seiner Weisheit war, in den unversieglichen Bächen der geoffenbarten himmlischen Weisheit des Kreuzes ihre volle Freude und Befriedigung finden. Da mußte die natürliche Wahrheit das Gewand ihrer Schwäche ablegen und bekleidet mit dem aus der Ewigkeit heraus strahlenden Lichte ihre Augen öffnen für ungeahnte Lichtkreise.

Zwei Principien nennt Paulus, in denen die übernatürliche Wahrheitsfülle erfaßt wurde: „**Deum esse**“, das Sein Gottes; und „**remuneratorem esse**“, die ewige Belohnung, oder wie Thomas das ausdrückt: 1) Die Dreieinigkeit, als Ausgangspunkt für alle notwendigen Wahrheiten; 2) die Menschwerdung, als Ausgangspunkt für alle von der freien Güte Gottes abhängigen Wahrheiten.

Gerade nun in diesen zwei Principien faßte Dionysius die ganze übernatürliche Offenbarung zusammen, wie wir in einer oben angeführten Stelle gesehen haben. Wir müssen

preisen Gott als Dreieinigen, der von allem die einheitliche Ursache ist und dann besonders die Wirkung seiner Güte für uns Menschen hervorheben, kraft deren die eine der drei Personen Mensch geworden ist.

Die Apostel erfaßten die Glaubenswahrheit, soweit sie überhaupt von uns verstanden werden kann, auch in diesen zwei Principien; sie schauten in denselben explicite alle damit verbundenen und daraus hervorgehenden Glaubenssätze: nämlich die Herrschaft der Offenbarung über alle Natur (in omnibus principatum habet; fides vestra quae vincit mundum). Aber der Grund der Apostolischen Auffassung war im Umgange mit Jesu selber begründet; Er war, wie oben Thomas bemerkte, demgemäß tiefer und fesselnder. Im Areopagiten war der innere Grund seines Verständnisses weniger tief und fesselnd; es war die nur im gehörten und empfangenen Glauben begründete Liebe Gottes, und keinerlei Schauen der Menschheit Christi.

Christus aber selbst schaute und durchdrang die ganze Glaubenswahrheit als Gott in der einen Ewigkeit, als Mensch im Lichte der seligen Anschauung; also immer nur in einem Princip.

Wer oben die Stellen geprüft hat, welche aus Dionysius über die Dreieinigkeit angeführt worden sind, der wird leicht gefunden haben, wie da Fülle übergenug gegeben ist, um alle späteren Lehrentscheidungen daraus abzuleiten; wie Thomas selber nur einen Kommentar dazu schreiben konnte, ohne daß er etwas hinzugefügt hätte. In der Bildung eines jeden Wortes scheint da der Areopagite die ganze Lehre vor Augen gehabt zu haben. Nie ist etwas vergessen; nie etwas zu viel, was später bei Behandlung eines anderen Punktes beschränkt werden müßte. In seinen terminis drückt sich das Leben in der übernatürlichen Offenbarung; und damit verglichen der Tod und die absolute Bestimmungsfähigkeit der Natur so recht plastisch aus.

Die genannten Schriften waren nur für die Vorsteher

der Kirche geschrieben. Diese sorgten dafür, daß die darin enthaltene Lehre in ihrer Predigt einen populären Ausdruck fand. Mit der geistigen Fortpflanzung aber des entsprechenden vollen Verständnisses der Apostolischen Lehre selber innerhalb der Kirche ging es gemäß der Art und Weise des natürlichen Wissens.

Ein großer Meister der Mathematik sieht alle Zweige dieser Wissenschaft mit ihren verschiedenen Lehrsätzen enthalten in einigen wenigen Grundprincipien; und er umfaßt in diesen alle Konsequenzen. Er wird aber für gewöhnlich keinen Schüler haben, der ihm darin gleicht. Der eine derselben wird vorzugsweise ein tüchtiger Kenner der Geometrie werden; der andere in der Arithmetik seine Hauptstärke suchen. Von Sokrates Schülern erreichte keiner die Universalität des Meisters. Der eine wurde Autorität in der abstrakten Spekulation; der andere fand vorzugsweise Geschmack an der äußeren Form der Darstellung; der dritte zeichnete sich aus durch eifrige Forschung in der Moral. So blieb wohl das Verständnis des Meisters als Inhalt der ganzen Lehre bestehen; aber die Tiefe der Auffassung, kraft deren dieser alles zusammen in wenigen allgemeinen Principien klar schaute und im gegebenen Augenblicke sogleich und ohne Schwierigkeit seine Anwendung auf jeden beliebigen Stoff hätte machen und entstehende Zweifel ohne weiteres hätte beseitigen können, diese Tiefe wird immer mehr vermißt.

Vielleicht ist dies bei den oben angeführten vornicänischen Väterstellen bereits aufgefallen. Dieselben enthalten die richtige Lehre. Aber, möchte man sagen, sie ist nicht so recht aus dem Vollen geschöpft. Hie und da wird die eine Seite zum scheinbaren Nachteil der anderen zu viel hervorgehoben. Die eine Stelle desselben Vaters ist klarer wie die andere. Der Ausdruck ist oft, wahrscheinlich auch weil es die Aufgabe war populär zu schreiben, nicht scharf genug. Über die einzelne Stelle können Zweifel entstehen; wenn auch die Lehre im ganzen, insoweit nämlich die Erklärung der einen

Stelle durch eine andere gesucht wird, korrekt ist. Es bedarf schließlich offenbar der Gnadenhilfe des heiligen Geistes bei der kirchlichen Autorität, um die Sprache des heiligen Geistes, wie sie immer als die nämliche in der Kirche ertönt, recht zu verstehen.

Schließlich tritt dann wieder in einer Glanzepoche der Kirche ein großer Lehrer oder mehrere auf, welche alle Glaubenswahrheit von neuem in möglichst tiefer Einheit erfassen und so mit Sicherheit im Kampfe gegen den Irrtum Führer sein können. Ihre Tiefe wird zwar nicht an die des Hauptes der christlichen Glaubenswissenschaft heranreichen. Ein kleines Fallen ist auch bei ihnen bemerkbar. Aber ihr Licht wird hinreichen, um in der folgenden Epoche wirksam zu leuchten und den Irrtum zu überwinden. Das sind dann jene Lehrer, die Thomas mit den Worten kennzeichnet: „**qui novit totam artem.**“ Sie fassen wieder das Ganze als Ganzes auf je nach den Bedürfnissen und dem nächsten Zwecke ihrer Zeit; und unter ihrem Lichte geht die Fortpflanzung und Vererbung von neuem weiter von Geschlecht zu Geschlecht. Das sehen wir so recht in der Zeit nach dem Areopagiten.

Der Glanz der Apostolischen Zeit, des Areopagiten, zerteilt sich gewissermaßen mehr und mehr für das wirre Dunkel des zweiten und dritten Jahrhunderts. Die Athanasius, Gregorius, Cyrillus, Augustinus, Ambrosius, Hieronymus, Chrysostomus, Leo stehen jedoch dann auf und halten die vollflammende Leuchte der Glaubenswissenschaft bis hinein in die Wirrnisse der Völkerwanderung; mag auch diese Leuchte nicht gerade so hellstrahlend sein, wie im ersten Jahrhundert. Aus dem Dunkel der Völkerwanderung heben wieder das Menschengeschlecht empor am Lichtstrahle der übernatürlichen Offenbarung die Anselme, die Bonaventure, die Thomas; aber sie reichen wieder in der einigenden Tiefe ihrer Auffassung nicht heran an die Augustine und Gregore. Immer mehr bricht sich das Licht der Offenbarung, soweit

es der menschlichen Vernunft zugänglich wird, in kleinere Stücke: **mittit chrystallum suum sicut buccellas.**

Immer mehr nähern sich gewissermaßen die beiden Pole der Entwicklung. Ist in dem einheitlichen Verständnisse und im inneren tiefen Durchdringen der Heilslehre fortwährend ein Fallen vorhanden; so nimmt andererseits die Teilnahme am wahren Verständnisse immer mehr zu. Die Bissen werden kleiner; aber sie können so auch von jeglicher Vernunft leichter verdaut werden. Die Autorität in der Kirche erklärt immer mehr einzelnes. Aber damit hält sie nur, auch den Kurzsichtigsten, das zu Glaubende mehr und eindringlicher vor die Augen.

411. Begrenzung im natürlichen Wissen.

Die Entwicklung vom Unvollkommenen zum Vollkommenen ist auch im natürlichen Wissen nicht ohne Maß und Ende. Sie hat zuvörderst ihr Maß in der geistigen Idee, welche der äußeren Substanz, dem maßgebenden Seinsgrunde im Dinge entspricht; und dann in den äußeren Dingen, denn nur vermittelst der Sinne, also vermittelst des Einflusses von außen erlangt der Mensch Wissen. Das erstere Maß spricht sich aus im Begriffe, in der Definition. Der Mensch kann z. B. nichts mehr vom einzelnen Menschen verstehen, als wozu der im Vernunftvermögen befindliche Begriff „Mensch" den bestimmenden Grund abgiebt. Und ferner kann er sich diese maßgebende Idee nicht anders bewußterweise gegenwärtig halten als nach Maßgabe des Eindruckes, den von den einzelnen äußeren Dingen her die Sinne empfangen.

Damit ist das Verhältnis des Formalgrundes im natürlichen Wissen zur Materialursache gegeben. Denn daß die Vernunft im einzelnen Menschen nur das „Menschliche" und nur auf Grund der substantiellen Seinsstufe „Mensch" erkennt; das kommt vom Formalgrunde, nämlich von der Idee „Mensch". Daß aber die Vernunft auch den ein-

zelnen Menschen als einzelnen erkennt, das kommt von der Materialursache; nämlich davon, daß der menschlichen Vernunft nichts gegenwärtig werden, dieselbe also keine vernünftige Thätigkeit entwickeln kann, außer unter Teilname der Sinne. Es ist dies ebenso der Fall für das Auge. Dasselbe sieht die Farbe — das ist der Formalgrund. Es sieht den farbigen Körper — das ist das Materiale im Sehakt.

Wir sagen, aus dem eben Gesagten folge das Verhältnis des Formalgrundes und Formalobjektes zum Materialgrunde und Materialobjekte im Bereiche des natürlichen Wissens. Es kann nämlich die geschaffene Substanz im Dinge nicht allein für sich existieren: es giebt z. B. keinen Menschen im allgemeinen. Sie gewinnt erst Wirklichkeit durch das für den Einzelbestand sie bestimmende und begrenzende Wirklichsein der Existenz. Die geschaffene Substanz ist ja an sich nur Potenz, Vermögen; und allein als ein solches Vermögen bleibt sie inmitten des wechselnden Wirklichseins immer dieselbe. Die menschliche Substanz verleiht z. B. von vornherein allen thatsächlich eintretenden Veränderungen im einzelnen wirklichen Menschen ganz gleicherweise das Vermögen auf der Stufe des menschlichen Seins zu stehen. So ist im Geschaffenen die Substanz und das Einzelsein immer in Wechselbeziehung. Von der ersteren geht alle Bestimmung aus, soweit es auf die allgemeine Seinsstufe und somit auf den Gattungs-Wert des Seins ankommt; und von der letzteren geht alle Bestimmung aus, soweit es das einzelne Wirklichsein angeht.

Demgemäß, da jegliches geschöpfliche Wissen vom Gegenstande und dessen Seinsverhältnissen abhängt, ist auch der ganze Bereich der kreatürlichen Erkenntnis und Forschung immer von außen her, von den einzelnen Erscheinungen nämlich ganz wesentlich abhängig. Die Formalursache steht in Wechselbeziehung zur Materialursache. Wollte ich z. B. den Menschen definieren als: lebendes, sinnbegabtes, vernünftiges

Wesen von weißer Farbe, so würde der Anblick eines schwarzen Menschen mich sogleich überzeugen, daß ich die in mir bestehende Idee „Mensch" mir unrichtig vergegenwärtigt habe. Das materiale, das an und für sich nur im Sinne bestehende Einzelne: „schwarzer Mensch" würde kraft der Einheit der menschlichen Natur in mir, zu der als Fähigkeiten die Sinne und zugleich die Vernunft gehören, bestimmend einwirken auf das formale Wissen vom Menschen, resp. auf die Vergegenwärtigung desselben. So kann ich auch keine Farbe sehen außer an einem Körper.

Die beiden Grenzpunkte des natürlichen Wissens stehen im gegenseitig bestimmender Abhängigkeit voneinander. Diese Grenzen aber hat das Verständnis der übernatürlichen Wahrheit keineswegs.

412. Entwicklung des Dogma auf seiten der Hörer.

Wie verhält sich im Glaubenswissen die Formalursache zur Materialursache; der innere bestimmende Grund, also die veritas prima, zur äußeren Erscheinung? Die Antwort folgt aus dem bei Erläuterung des vorliegenden Artikels zu ad 1 Gesagten. Die Geschöpfe sind für Gottes Wissen Materialgegenstand; jedoch so, daß keinerlei Bestimmung unabhängig von Gott, für das göttliche Wissen aus ihnen hervorgeht. Alle Bestimmung, alle Vollendung kommt in der Glaubenswissenschaft von der veritas prima, vom Formalgrunde. Ganz natürlich! Diese veritas prima ist als Substanz nicht potentia; sie ist nicht bloßes Vermögen, wie jede kreatürliche Substanz. Sie hat deshalb auch keinerlei Bestimmung von außen her zu erwarten. Sie ist durchaus bestimmt in sich und kann deshalb nur auch so wie sie ist Formalgrund im Erkennen sein. Danach bestimmt sich die Art und Weise der Dogmenformulierung und somit die Entwicklung der Glaubenswissenschaft auf seiten der „Hörer".

Man muß beim Dogma, oder, wie Thomas das ge-

nauer bezeichnet, beim „articulus fidei“ wohl unterscheiden: Die Materialursache, also die natürlichen Wahrheiten, Erscheinungen ꝛc. haben zwar auf kein Dogma einen bestimmenden, sein Verständnis entwickelnden, vervollkommnenden Einfluß; sie erleichtern nie und nirgends die Auffassung des Dogmas dadurch, daß sie dessen Licht vermehren; — aber damit ist nicht gesagt, daß die Materialursache oder, was dasselbe ist, der Materialgegenstand nicht zum Wesen des Dogma gehört.

Ich kann die Farbe nicht definieren, ohne daß das bestimmbare Subjekt in die Definition kommt; ich kann den Begriff „Mensch“ nicht bilden, ohne daß das Bestimmbare „animal“ hineinkommt. Nun; so kann ich auch nicht das „Dogma“ definieren, ohne die Materialursache hineinzubringen. „Unser Glaube ist der Sieg,“ so definiert der Apostel. Ich kann keinen einzelnen Glaubensartikel kennzeichnen, ohne daß jenes, was dem Siege, nämlich der souveränen Bestimmung von oben unterliegt, erwähnt werde.

Und gleichwie im Stofflichen der ausgedehnte Stoff, nicht die Wesensform der Grund ist für die Vervielfältigung; wie z. B. nicht das bestimmende Moment, das Wesen oder der Formalgrund „Mensch“ im einzelnen Menschen der Grund dafür ist, daß es viele Menschen giebt, sondern der einzelne Stoff; also der Materialgrund im Menschen; — so ist in der Glaubenswissenschaft der Grund für die Vermehrung der Dogmen nicht die veritas prima als Formalgrund; im Gegenteil, dieser bleibt immer der eine, der selbige. Vielmehr das materiale im Dogma, das unterworfene, die Überwindung nämlich der aufgetauchten Schwierigkeit ist der Grund, daß es zahlreiche Dogmen giebt.

Es giebt in der That „neue“ Dogmen. Denn die Zweifel, welche durch die dogmatische Erklärung gehoben werden, waren zum wenigsten in ihrer äußeren Form „neue“. Und doch ist der Glaube der alte, der nämliche. Denn nicht

nur der Formalgrund an sich ist der alte, sondern auch das von Christus in die Menschheit niedergelegte Verständnis des Geoffenbarten. Der erstere allein würde nicht genügen, denn auch der Formalgrund in allen Menschen ist ein und derselbe, nämlich das Wesen „Mensch"; und doch ist es ein wirklich neuer Mensch, der geboren ist und dessen Einzelsein nun im „Wesen Mensch" für die einzelne Wirklichkeit der bestimmende Faktor ist.

Es darf von wirklicher Vermehrung der Dogmen gesprochen werden. Denn die Schwierigkeiten vermehren sich von seiten der Geschöpfe und gerade diese Schwierigkeiten treten, nachdem sie überwunden sind, in das Wesen des Dogma als Materialgrund ein und machen so, daß das eine nicht das andere ist.

Gehört der Begriff „Natur" zum Dogma der Dreieinigkeit? Ohne Zweifel. Kann ich den Begriff „Natur" wissenschaftlich begreifen? Jedenfalls. Ist damit das Dogma ein Gegenstand meines Begreifens? Das wäre eine falsche Folgerung. Im Dogma der Dreieinigkeit ist der Begriff „Natur" vollständig unter dem bestimmenden Lichte der veritas prima. Er bringt dieser veritas kein Licht zu, ist vielmehr durchaus eins mit dieser und wird somit wie diese reiner Gegenstand des Glaubens; gleichwie die Farbe im einzelnen Menschen kraft des Formalgrundes eine menschliche von der tierischen wesentlich verschiedene wird und an allen Eigentümlichkeiten der Substanz „Mensch" Anteil hat. Der Materialgrund an sich ist ja, wie bereits öfter hervorgehoben, nicht zu erkennen, ebensowenig wie die potentia pura; nur vermittelst der ihn bethätigenden und formenden Bestimmung kann er erkannt werden. An dieser letzteren liegt also alles.

Dagegen greift im reinen Begriffe „Natur", der da Gegenstand meines natürlichen Wissens ist, als bestimmendes Moment der Stoff ein; und deshalb ist da unter dem Begriffe „Natur" nur Möglichkeit für das Wirklich-

sein verstanden. Diesen Begriff „weiß" ich; nicht aber jenen, wo die reine göttliche Wirklichkeit das bestimmende Moment ist.

Im Gegenteil besagt das, was ich von diesem Begriffe „Natur" weiß, gerade so viel, daß ich in keiner Weise in den jetzigen Grenzen meiner Vernunft wissen und begreifen kann, jene „Natur", wo die reine Wirklichkeit allein und wo keinerlei Vermögen bestimmend ist. Oder kann ich von dem, was nur im Zustande der Möglichkeit ist, auf die Wirklichkeit schließen? Nicht im mindesten. Möglich ist z. B. ein silberner Berg. Wird dadurch erschlossen, daß ein solcher in Wirklichkeit existiert? Nur das kann ich schließen, daß eine Natur überhaupt vorhanden sein muß, welche nicht mehr Möglichkeit, sondern nur Wirklichkeit ist; sonst könnte nichts möglich sein, da möglich nur etwas ist mit Beziehung auf Wirklichkeit.

In welcher Weise aber innerhalb dieser rein wirklichen Natur das Sein Bestand hat, wie sich da die Person, das **suppositum**, und die Natur verhält; das eröffnen und das können nicht eröffnen die Geschöpfe, deren tiefste Grundlage, deren Natur also nur Möglichkeit ist. Das ist, soweit es erfaßt wird, einzig und allein Gegenstand jenes Lichtes, welches von oben herunterstrahlt, wohin und wann es will und welches wir das Glaubenslicht nennen.

Ähnlich führt der Begriff „Person" zur Unerfaßlichkeit der göttlichen Person. Und nur in dem Falle, wenn er einerseits dazu führt, daß eine solche göttliche Person existiert und andererseits zur Überzeugung von der Unmöglichkeit, sie wissenschaftlich zu begreifen, ist das natürliche Wissen auf dem richtigen Wege. Es darf mit allen diesen Begriffen ihrem Wesen nach keine Wirklichkeit verbunden werden; sie müssen, an sich betrachtet, die geschöpfliche Gesamtheit in absoluter Bestimmbarkeit zeigen.

Eben dann entstehen „Hindernisse" für den Glauben, wenn man in das Wesen und Vermögen des Geschöpfes

irgend welche an sich bestehende Bestimmtheit oder die Quelle einer solchen legt. Natur und Wirklichkeit dem Begriffe nach identifizieren; Natur oder Substanz dem Begriffe nach für dasselbe halten wie wirkliches Sein; — das ist die reichlichste Quelle von Irrtümern in der Glaubenswissenschaft.

Glaubenswissenschaft? Ist das nicht ein innerlicher Widerspruch? Bei weitem nicht. Die Sonne steht mit Rücksicht auf das Licht nicht im Widerspruche mit dem Monde. So hell und fest auch immer der Glaube ist, die Anhänglichkeit also an die veritas prima; desto heller wird das Licht sein, welches sich über die Natur ergießt. Schwierigkeiten im Denken entstehen nur dadurch, daß ein Begriff falsch aufgefaßt wird. Sorgen wir dafür, daß wir unsere natürlichen Begriffe so aufstellen, daß sie zu einem durchaus frei thätigen, alles bestimmenden und alles bestimmen könnenden, selbst aber in keiner Weise bestimmbaren Gott führen und dementsprechend auf seine Fülle angewendet werden dürfen; — wir werden dann die Begriffe recht gefaßt haben. Unter uns wird sich das Meer des Seins ausdehnen, welches ohne Ende von Gott bestimmbar ist; unser Wissen wird da keine Schwierigkeit finden. Über uns steht das unendlich einfache, in sich rein bestimmte Meer der Ewigkeit. In uns das endlose Vermögen der Vernunft, welches durch den Glauben unlösbar mit dem Lichtglanze oben verbunden ist und im selben Grade das Niedrigere beleuchtet.

Jedes Dogma führt zu diesem Zustande. Es überwindet eine Schwierigkeit. Und je mehr Dogmen festgestellt werden, desto weniger giebt es Schwierigkeiten, desto mehr wird zugänglich das Licht der veritas prima, welches sie durch ihre unmittelbare Offenbarung über die ganze Natur verbreitet, nicht nur einigen wenigen, einzelnen Vollkommenen zugänglich macht, die als Lehrer aufgestellt sind, sondern nach und nach der ganzen Menschheit. So reichen sich beide Pole der Entwicklung des Dogma, das Vollkommene und Unvollkommene, die Hand im gemeinsamen Besten

ohne jemals sich zu vermischen. Thomas beschreibt das mit den schönen Worten: [1])

„Zur Erzeugung eines Dinges werden innerhalb der Grenzen der Natur zwei Arten von Ursächlichkeit erfordert: nämlich die wirkende und die leidende. Wird nun die erste Art erwogen, so ist gemäß der natürlichen Ordnung das Vollkommene zuerst; und hat nach dieser Seite hin die Natur eines Dinges ihren Beginn im Vollkommenen. Denn das Unvollkommene wird nicht anders zur Vollendung geführt als durch etwas, was vollkommen ist und vorher Existenz hat. Wird aber die zweite Art Ursächlichkeit in Betracht gezogen, so ist das Unvollkommene zuerst; und hat nach dieser Seite hin die Natur eines Dinges ihren Beginn im Unfertigen, Unvollkommenen; von da geht sie allmählich ihrer Vollendung entgegen. Danach muß auch das Offenbarwerden des Glaubens beurteilt sein. Gott ist darin die wirkende Ursache; Er hat vollkommenes Wissen von Ewigkeit. Der Mensch ist dabei leidend und rein em-

---

[1]) S. th. qu. I. art. 7. ad 3. Ad generationem naturalem duae causae praeexiguntur, scillicet agens et materia. Secundum ergo ordinem causae agentis naturaliter prius est quod est perfectius; et sic natura a perfectis sumit exordium, quia imperfecta non ducuntur ad perfectionem, nisi per aliqua perfecta praeexistentia. Secundum vero ordinem causae materialis prius est quod est imperfectius; et secundum hoc natura procedit ab imperfecto ad perfectum. In manifestatione autem fidei Deus est sicut agens, qui habet perfectam scientiam ab aeterno; homo autem est sicut materia recipiens influxum Dei agentis; et ideo oportuit quod ab imperfectis ad perfectum procederet cognitio fidei in hominibus; et licet in hominibus quidam se habuerint per modum causae agentis, quia fuerunt fidei doctores, tamen manifestatio spiritus datur talibus ad utilitatem communem (Cor. 12.); et ideo tantum dabatur patribus, quia erant institutores fidei, de cognitione fidei, quantum oportebat pro illo tempore illi populo tradi, vel nude, vel in figura.

pfangend; er nimmt den Einfluß der einwirkenden ersten Ursache auf. Und deshalb mußte in den Menschen die Kenntnis des Glaubens vom Unvollkommenen ausgehen und fortschreiten bis zur Vollendung. Nun gab es zwar unter den Menschen einzelne, welche die Stelle der wirkenden Ursache einnahmen; denn sie waren die Lehrer des Glaubens. Jedoch ward diese Offenbarung des Geistes nicht für diese einzelnen Menschen selber gegeben, sondern zum allgemeinen Besten, wie der Apostel sagt. Und so ward den Vätern (es ist die Rede von der Offenbarung vor Christus), die da im Glauben unterrichteten, so viel von der Kenntnis des Glaubens gegeben als für jene Zeit jenem Volke notwendig war, entweder in klaren nackten Worten oder unter Figuren."

Misericordia tua plena est terra. Wahrlich! Angefüllt ist die Erde mit der Barmherzigkeit Gottes. Es ist ihr nicht nur die Gnade geworden, daß sie die Offenbarung der göttlichen Güte empfangen kann; auch die vervollkommnende Kraft selber wohnt auf ihr. Die Menschheit wird vollendet für ihren ewigen Zweck durch Menschen. Nicht für sich, zu ihrem eigenen Vorteil erhalten die heiligen Lehrer der Wahrheit das Licht von oben; sondern damit auf diese Weise die ganze Menschheit nach und nach voll erleuchtet werde.

413. Psalm 118.

Nun kann der Psalmist uns das Meer des menschlichen Elends zeigen, wir wissen, daß das Meer der göttlichen Güte größer ist.

„Ich habe gerufen in meinem ganzen Herzen: erhöre mich, o Herr; deine Rechtfertigungen will ich suchen. Zu dir habe ich gerufen: mache mich heil; daß ich behüte deine Satzungen. In aller Frühe habe ich gerufen und bin dem Tageslichte zuvorgekommen: denn über meine Kräfte hinaus habe ich gehofft."

Was ist das für ein stürmisches Rufen? Was bewegt

das Herz des heiligen Sängers, daß es ihn nimmer ruhen läßt? Oft in seinen erhabenen Gesängen hat er gesagt: „Laß mein Rufen zu Dir kommen;" „zu Dir habe ich gerufen;" „höre mein Rufen." — Aber nie hat er mit solcher Inständigkeit gleichsam in allen Tonarten sein Rufen wiederholt, wie er es hier thut. Seine Seele war doch so friedsam geworden, als er in den unmittelbar vorhergehenden Versen die „wunderbare" Pracht der geoffenbarten Zeugnisse des Ewigen in begeisterten Worten beschrieben. „Gleichmäßigkeit sind Deine Zeugnisse bis in Ewigkeit;" so hatte er geendet, „gieb mir Einsehen und ich werde leben." Wie kommt er nun so plötzlich in die größte Bedrängnis, daß er nicht aufhören möchte, aus Herzensinbrunst zu Gott zu schreien? Eben deshalb weil sich dem Diener Gottes in so überaus strahlender Herrlichkeit der über alle Natur erhabene lichtvolle Endzweck des Menschengeschlechts enthüllt hatte, tritt ihm nun um so allseitiger und tiefer die kreatürliche Ohnmacht entgegen. Das unerschöpfliche Mißverhältnis zwischen der Höhe der Offenbarung zusammen mit dem damit verbundenen Endzwecke einerseits und den Kräften des Menschen andererseits ist die Quelle des Rufens nach Erbarmung. Sonst ist es, wenn der Psalmist ähnlich seiner inneren Besorgnis Luft macht, eine einzelne Not, welche seinen „Mund öffnet", daß er Beistand erhalte von oben. Hier aber steht vor den Augen seines Geistes die Gesamtheit aller Nöten im Menschen und deren tiefste Quelle.

„Mache mir meinen Zweck bekannt," hatte er in einem anderen Psalme gesagt, „daß ich wisse, was mir mangelt!" Alles mangelt ihm. Das sieht er nun im übernatürlichen Lichte; und deshalb beginnt er: „In meinem ganzen Herzen habe ich gerufen." Da, in diesem Herzen, ist nicht der mindeste Halt und Trost. Da sieht der Psalmist nicht, daß der Anfang des Heiles von ihm selber komme. Da sieht er nicht, daß er am Ende doch in den einzelnen Fällen von sich selbst aus sich zum Guten bestimmen kann.

Da sieht er nur gleich dem Apostel, daß es „nicht in der Macht des Wollenden ist und nicht in der Macht des in der Rennbahn Laufenden", den höchsten Zweck zu erreichen, sondern daß „dies nur in der Macht des barmherzigen Gottes liegen kann": Neque volentis neque currentis, sed miserentis est Dei.

Man nennt die Lehre von der absolut den Willen bestimmenden Kraft Gottes so gern eine Quelle der Beängstigung für die Seele. Ja freilich ist sie das; aber nur für den, der in sich selber seine Kraft sucht. Zu denen gehörte der Psalmist nicht. Ihn zieht es nach oben; und da findet er wahren Frieden.

Vergebens sucht er in sich die Fähigkeit, der einladenden Gnade Gottes zu entsprechen und auf diese Weise gerecht zu werden. Erst wenn der Herr sein Rufen erhört haben wird, dann wird er forschen nach den Rechtfertigungen Gottes. Er wird dann die Kreaturen so erkennen und so gebrauchen, wie dies Gottes Willen und seinem eigenen Heile entspricht.

Welcher Abstand zwischen den Fähigkeiten des Menschen und seinem Endzwecke! Den Himmel der Himmel soll er einst bewohnen; in Ewigkeit ohne Aufhören Gott verherrlichen; jegliche Freude genießen, so viel er nur fassen kann, ohne irgend einen Beigeschmack von Leid; — und siehe da, wie ein Wurm kriecht er auf der Erde; heute ist er und morgen verschwindet er; „früh geht er auf," wie die Blume der Heide, „mittags welk, ist er abends verdorrt" im Tode.

Das war die Ahnung, welche über die Werke der Alten die wehmutsvolle Hülle des Todes wob. Der Mensch hat einen Drang nach der Ewigkeit in seiner Natur. Ewig leben, das ist sein höchster Wunsch; Unabhängigkeit möchte er, daß niemand ihm zu helfen brauchte, er vielmehr sich selber genügte. Und wenn er sich ansieht, wie er so klein ist, wie er so schnell vorübergeht, wie durch die kühnsten Pläne der Tod seinen Strich macht; — o, dann vergeht ihm wohl nicht die Lust am Schaffen — die ist ihm als Mitgift

von der Natur gegeben — aber er gießt über seine Werke die Wehmut seiner Ohnmacht aus; sein Schaffen selber verzehrt ihn; mit seinem Herzblute nährt er seine Schöpfungen.

So entstanden jene ahnungsvollen Fingerzeichen von Stein, welche wir die Pyramiden nennen. So entstanden jene ergreifenden lyrischen Ergüsse der großen Griechen. So entstanden jene sinnigen Märchen von Todesketten und Befreiung aus denselben. Der Tod, das ist der unerschöpflich fruchtbare Lebensquell für den Menschengeist: das traurige, wehmütige Ende eines Wesens, das bereits mit den natürlichen Gaben seines Geistes Himmel und Erde zu umspannen berufen ist. Und je einfacher, eintöniger dieses Mißverhältnis zum Ausdrucke kommt, desto tiefer ergreift es das Gemüt.

Rufe zum Herrn mit der Inbrunst deines ganzen Herzens, o Mensch! Da allein ist die Lösung des Rätsels. Da allein wird deine Ohnmacht fruchtbar. Die erste wunderbare Wirkung der Gnade Gottes in der Seele ist die, daß die ganze Seele ein flehentlicher Ruf zu Gott hin wird. „Meine Seele ist in meinen Händen" und „diese Hände erheben sich mitten in der Nacht unseres Elendes zum Herrn". Bleibe nie stehen bei dir selber! Was du auch immer Gutes thust, so Erhabenes und Tiefes du auch erforschest, so groß deine Erleuchtung ist; — dies alles muß, einmal in deiner Seele, sich in jenes Rufen verwandeln: „In meinem ganzen Herzen rufe ich, erhöre mich, o Herr; und ich will Deine Rechtfertigungen erforschen."

Der Herr, welcher der menschlichen Natur aus reiner Barmherzigkeit ihren erhabenen Zweck verliehen; Er allein kann die Kräfte geben, um gerettet zu werden aus dem Elende: „Ich schreie zu Dir, rette mich." Und worin besteht diese „Rettung"? Wo ist zu suchen unser Heil?

Der große Prophet Isaias schließt seine erhabene Weissagung mit den Worten: „Und alles Fleisch soll kommen, um anzubeten vor meinem Antlitze, sagt der Herr:" Das

ist der Endzweck der barmherzigen Fügungen Gottes. „Und ihr Feuer wird nicht erlöschen; ihr Wurm nicht sterben; und bis zur Sättigung wird alles Fleisch sie schauen:" Das ist der Endzweck der gerechten Fügungen des Herrn. „Wer da nicht bekennt, daß Christus Fleisch angenommen hat, der ist ein Verführer und ein Widerchrist." (II. Joh. 7.) „Jeder Geist aber, der da bekennt, daß Christus Fleisch angenommen habe, der ist aus Gott." (I. Joh. 4, 2.) So bestimmt der Apostel Johannes das Wesen und den Zweck aller Offenbarung. Paulus aber drückt dieselbe Wahrheit mit den Worten aus: „Wenn keine Auferstehung des Fleisches ist, dann ist auch Christus nicht auferstanden; wenn aber Christus nicht auferstanden ist, dann ist leer unsere Predigt, eitel unser Glaube . . . und ihr seid noch in eueren Sünden" (I. Kor. 15.); und somit macht der Völkerapostel die Verherrlichung des Fleisches zum Angelpunkte aller Heilswahrheiten. „Wenn aber Christus erscheinen wird, unser Leben; dann werden wir auch mit Ihm erscheinen in Herrlichkeit;" — dies ist das Ziel all unserer Hoffnung.

Sichtbar für die ganze Ewigkeit soll werden selbst die niedrigste Kreatur; — das will die Herrlichkeit der Güte Gottes. In Ewigkeit fest und kraftvoll machen, was von seiner Natur aus beständig zerfließt; — das will die allmächtige Liebe. Über alle Natur hinaus soll erhoben werden bis zum Throne Gottes, was am tiefsten stand. „Und das Wort ist Fleisch geworden," sagt der Evangelist bezeichnend. Er sagt nicht: Mensch; nicht Seele, nicht Vernunft. Fleisch ist es geworden; und er drückt dadurch aus, daß selbst das niedrigste im Menschen, derreine Stoff zur innigsten Vereinigung mit Gott, zu persönlicher Einheit erhoben worden ist. „Und alles Fleisch wird das Heil Gottes schauen," so faßt der größte der Propheten, der unmittelbare Vorläufer des Erlösers, die Früchte aller Einwirkung Christi zusammen.

Das Heil muß sichtbar, muß dem Fleische selber zugänglich werden; — dazu ist die Kirche da. Sie soll

auf Erden vorbereiten die schließliche Verherrlichung des Fleisches. Tief hat dies die katholische Kirche erfaßt und im Laufe der Jahrhunderte lassen sich alle Kämpfe in letzter Linie auf diesen Punkt zurückführen. Daß die Kinder der Kirche still für sich ihren Glauben festhalten; dagegen hat niemand etwas. Aber daß nach diesem Glauben das Fleisch geregelt werden soll, das findet man unbequem. Eine Religion des „Geistes", der „Liebe", ein unbestimmtes Allgemeine, was jederman auffaßt, wie er will; das bekennen ist Toleranz. Aber den Glauben offen und bestimmt formulieren und ihn so in dieser Formulierung gegen alle Feinde verteidigen; das ist Intoleranz, das ist beschränkter Konfessionalismus. Gegen alle bestimmten, klar erscheinenden und verpflichtenden Glaubensentscheidungen; gegen die sichtbaren Sakramente; gegen die nach außen hin zu Tage tretende selbständige Regierung des Oberhauptes der Kirche; gegen die Einmischung in gesellschaftliche Verhältnisse, um diese nach oben zu ziehen; gegen den Einfluß auf Ehe und Schule, auf Arme und Arbeiter; gegen alles mit einem Worte, was dazu dient, die sichtbare Erscheinung der Offenbarung des Herrn zu befördern und so den wahren einzigen Endzweck aller Natur vorzubereiten; — gerade gegen dies alles erheben sich die Pforten der Hölle.

Gerade aber darauf legt die Kirche, welche im heiligen Geiste geführt wird, das größte Gewicht. Sie verteidigt mit höchster Kraft alle sichtbaren Sakramente und umgiebt sie mit möglichstem Glanze. Sie gebietet unter Todsünde verschiedene Handlungen, die da den Zweck haben, vor aller Welt zu zeigen, daß das Fleisch erhoben werden soll aus der Knechtschaft der Gaumenlust, der Unzucht, aus der Herrschaft des Feindes unserer Natur. Sie legt überall ihre sichtbare Organisation der Verbreitung des Glaubens zu Grunde. Kann sie dies aus eigener Kraft? O nein; eben das Fleisch ist ihr Gegner. „Alles Fleisch hat seinen Weg verfehlt" und ist verdorben in Sünde und Schande.

Von Fleisch und Bein sind die Diener der Kirche, die der Heiligung des Fleisches vorgesetzt sind. Sie tragen in sich selber von ihrer Geburt an ihren Feind; „sind Kinder des Zornes". Und diesen Feind eben sollen sie nicht nur überwinden; — sie sollen ihn mit der Gewalt süßester Liebe und Sanftmut beugen unter das Joch Christi, auf daß er aus einem Feinde ein treuer, innig geliebter Freund werde und Genosse in der ewig seligen Anschauung.

Findet also die Kirche in sich selber keine Kraft, um das vorgesteckte Ziel zu erreichen; oder genauer, findet sie in sich selber vielmehr das größte Hindernis dafür; dann bleibt ihr nichts anderes übrig, als zu Gott zu flehen: „Ich habe geschrieen zu Dir; bringe Du mir das Heil, damit ich behüte Deine Satzungen." Der Psalmist geht nun ins einzelne ein, wie die Heiligung des Fleisches seitens der Kirche erreicht wird und somit das allmähliche Sichtbarwerden der göttlichen Herrlichkeit hier in der Zeit vor sich geht.

„Dem Beginne des Tages bin ich zuvorgekommen und habe gerufen: weil ich über meine Kräfte hinaus auf Deine Worte vertraute."

Die alten Ägypter nannten die menschliche Seele Ka, „doppelt", „Abbild". Das Wort drückt die Natur der Seele am besten aus. Ein Abbild der äußeren Geschöpfe trägt die vernünftige Seele in sich! Wozu bewegt sich der Mensch? Weil das Ziel, welches er zu erreichen strebt, bereits dem Abbilde nach in ihm ist. Es lebt im Wanderer bereits das Bild seines Endzieles und eben deshalb hat er in sich die leitende Richtschnur seines Weges. Der Künstler behandelt den Stein, das Holz, die Leinwand ganz gemäß deren Natur. Wie ist ihm dies möglich, da diese Stoffe seinem Sein durchaus fremd sind? Er hat ein Abbild derselben in sich und kraft dessen ist er imstande, nach den Eigentümlichkeiten des jeweiligen Stoffes sich zu richten. Ein Abbild des Freundes lebt im Freunde und darum gedenkt der eine des anderen. „Im Bilde geht der Mensch

vorüber." Im Bilde der Außenwelt, wie es seine eigene Seele abstrahlt, ist der Mensch berufen, die äußeren, beständig wechselnden Erscheinungen in seinem Geiste zu veredeln und ihnen Halt zu geben.

Die ganze stoffliche Welt der Erscheinungen soll im Menschen „vor Gottes Antlitz treten, um da anzubeten". Nicht das Fleisch als Fleisch soll geheiligt werden, sondern insoweit es die Spur des Urgrundes trägt.

Die absolute Hilflosigkeit gerade macht das „Fleisch" zum Angelpunkte der Schöpfung. Es kann sich nicht selber leiten; es kann nicht von selbst in die Höhe. Im Gegenteil, seinem Gewichte überlassen, sinkt es ohne weiteres.

Aber siehe da! Das Bild des Stofflichen strahlt wieder in der Vernunft, die da selber als ein Vermögen der menschlichen Natur auf möglichst innige Weise mit dem Stoffe verbunden ist; — und nun kann die Vernunft des Menschen gemäß der Richtschnur des stofflichen Seins, welche der Schöpfer in jedes der äußeren Dinge gelegt hat, gemäß der Substanz der Dinge nämlich kann sie dieselben zu ihrem Ursprunge zurückführen.

Nicht nur ein Abbild der Außenwelt aber ist die Seele, sie trägt auch das Bild ihres eigenen Seins in ihrer Vernunft. „Doppelt" ist die Seele. Sie existiert einmal in ihrer Natur, und ferner weiß sie von ihrer Existenz. Will die Seele die Außenwelt zum Urgrunde hinleiten und so ein Werkzeug sein für deren Verherrlichung, so geht der Weg immer durch sie selbst; nämlich durch ihre Selbstkenntnis.

Worauf ruht das Bild der Außenwelt in der Seele? Stein wird da ebensogut wiedergestrahlt wie Luft; Wasser ebensogut wie Feuer; Berge erscheinen da nicht minder wie Thäler; und der Sternenhimmel nicht weniger als die lachende Erdenflur. Alle Arten des Stofflichen insgesamt stellen sich in der Seele vor als Richtschnur für die Leitung des außenbefindlichen Seins. Demnach kann die Seele unmöglich selber ein besonderer Stoff sein. Sie würde das, was diesem Stoffe,

der sie bildet, entgegengesetzt wäre, von sich ausschließen, wie Wasser Feuer ausschließt, der Stein die Luft, wie überhaupt, wo einmal der Stoff insoweit ist, da nichts anderes sein kann.

Die Substanz der Seele muß zudem vom Stoffe gänzlich unabhängig, kann keine bloße Eigenschaft des Stoffes sein. Denn das Abbild in derselben stellt die äußeren Dinge dar ohne Rücksicht auf das Verhältnis zwischen dem Stoffe, der außen ist und demjenigen, den der Mensch trägt. Das „Harte" besitzt sein Abbild in der Seele nicht minder wie das „Weiche"; das „Süße" ebenso wie das „Bittere"; das „Schwarze" ganz gleicherweise wie das „Weiße". Selbst das Nichtsein, selbst das Übel hat da ein gewisses Bild.

Es kann also für die Substanz der Seele gar keine Abhängigkeit oder Wechselwirkung bestehen mit Rücksicht auf das außenbestehende Stoffliche. Die Seele muß ganz selbständig für sich Sein haben. Ihre Kraft kann nicht von den sie umgebenden Dingen und deren Erscheinungen kommen. „Für Adam ward kein ihm ähnlicher Beistand gefunden." Vergebens sucht die Seele im ganzen Weltall, das vor uns liegt, ihre Nahrung. Vielmehr verlangen die Dinge von ihr, daß dieselben durch sie, durch die Seele, zur harmonischen Vollendung geführt werden.

Daß jegliche menschliche Seele von dieser Überzeugung durchdrungen sei! Nicht von den einzelnen Dingen kommt ihr helles Licht. Nein; sie soll aus den Dingen lernen, daß überall Ohnmacht, Nacht da ist, wo der bestimmende Einfluß Gottes nicht waltet. Ihr Nichts sollen die Dinge in der menschlichen Seele vor Gott bekennen. Ihre absolute Unfruchtbarkeit soll da erscheinen. Das ist der Weg, welchen sie durch die menschliche Vernunft hindurch zu ihrer endlichen Vollendung nehmen müssen. „Das ist der Weg," von dem der Psalmist spricht: „auf welchem ich ihm zeigen werde mein Heil" (Ps. 49.) Die Dinge finden ihr Abbild in der Seele; aber nur darum, damit einzig und allein der Glanz

des Urbildes, der Uridee, welche im Wesen des Ewigen sich findet, offenbar werde. Je mehr die Seele in dieser Weise die Kreaturen betrachtet, desto mehr findet sie in sich selbst Ohnmacht und Dunkel; desto mehr erhofft sie über allen natürlichen Bereich hinaus Hilfe und Licht vom Herrn.

Ehe sie noch positiv gelernt hat, alles im Lichte des Glaubens zu betrachten, wird ihr mehr und mehr die Eitelkeit jeglicher Hoffnung gegenwärtig, welche in den sie umgebenden Geschöpfen gesucht wird; und sie fleht mit dem Psalmisten: „Noch vor Anbruch des Lichtes bin ich zuvorgekommen und habe gerufen; denn ich habe über allen natürlichen Beistand hinaus auf Deine Worte vertraut."

Wie treu aber drückt die heilige katholische Kirche die Stimme einer solchen Seele aus! Schöpft sie ihre Kraft aus Geld und Gut? Ihre bevorzugten Kinder sind jene, die den Reichtum und selbst allen Besitz feierlich von sich weisen. Ist die weltliche Weisheit und Wissenschaft ihr Trost? Nie hat sie sich verleiten lassen, ihre Glaubenssätze und deren Verständnis den leitenden Ideen und Begriffen der wechselnden Modewissenschaft anzubequemen. Bieten Könige und Fürsten den Arm, auf den sie sich stützt? Sie hat von jeher unter denselben mehr gehässige Verfolger gezählt als aufrichtige Freunde und Beschützer; und zudem hat sie auch vor ihren Freunden unter den Herrschern stets die Stimme der Wahrheit frei und laut erschallen lassen. In ihr, in der heiligen Kirche, strahlt so recht das wahre Abbild der Außenwelt nach deren tiefster Grundlage: Nichts von sich aus, alles durch und von Gott. Sie ist so recht im eigentlichsten Sinne die Seele des stofflichen Alls. In ihr haben die Kreaturen immer der alles bestimmenden Kraft Gottes die Ehre geben müssen. In ihr bekennen sie ohne Schranken, daß sie dieser Kraft nur das Nichts entgegenzusetzen haben.

Die Kirche Gottes zeigt gewissermaßen handgreiflich die stofflichen Dinge innerhalb des ganzen Bereiches ihrer Natur zu allererst als reine Ohnmacht vor Gott und bereitet so die

Wertschätzung des Glaubens vor, dessen unmittelbare Quelle und nächstes Urbild die göttliche Kraft in sich enthält.

Wie groß wird dann, wenn die Natur so recht in ihrer Ohnmacht dasteht, die Sehnsucht sein, vom übernatürlichen Lichte erleuchtet zu werden. Wie der Kranke, dem die schlaflose Nacht keinerlei Trost gebracht, sich über die Morgenröte freut, die ihm als ein sicheres Pfand für den endlich anbrechenden Tag erscheint, so erschließen sich die Augen der Kirche mit innigster Freude dem ihr entgegenleuchtenden Lichte des Glaubens. Die Sonne ist noch nicht sichtbar am Firmamente, wenn die Morgenröte ihr goldenes Licht über die Schöpfung ergießt. Aber daß sie nicht lange auf sich wird warten lassen, dafür bürgt eben die Morgenröte. Ähnlich ist die Herrlichkeit des Ewigen noch nicht zu schauen und das „Fleisch betet noch nicht an vor dem Antlitze Gottes"; aber der Glaube ist das unfehlbare Pfand dafür, daß dieselbe binnen kurzem sichtbar sich zeigen wird.

„Ein wenig noch, nur ein wenig," ermahnt Paulus, „und Er wird nicht zögern." „Über ein weniges," tröstet der Herr selber, „und ihr werdet mich wiedersehen." „Der Glaube ist der Anfang und das Unterpfand der zu hoffenden Herrlichkeit," versichert nochmals Paulus; „er ist ein Beweis dessen, was noch nicht erscheint." Die Sonne der Gerechtigkeit ist bereits in unseren Herzen. Es ist wahrhaftes Sonnenlicht, was sie ausstrahlt. Sie erhöht über alle Natur bis zur Kindschaft, bis zur Teilnahme an der Natur Gottes; aber sie erscheint noch nicht als Gegenstand der Anschauung. „Zu ihr," heißt es im zweiundsechzigsten Psalm, „auf sie hin wachen sehnsuchtsvoll die Augen" (ad te de luce vigilo) im Glauben, damit sie endlich auch einmal sie schauen. Hier aber sagt der Psalmist: „Meine Augen sind zuvorgekommen und haben auf Dich sich gerichtet bei der Morgenröte: auf daß ich betrachtete Deine Reden."

Hier ändert sich nun das ungeregelte „Rufen", das angst-

volle „Schreien" der Seele; und an die Stelle tritt die stille vertrauende Betrachtung der geoffenbarten Wahrheit. Da erkennt erst die Seele, wie groß ihr Durst war vorher und in wie vielfacher Weise das Fleisch nach Hilfe von oben verlangte: **Sitivit in te anima mea, quam multipliciter tibi caro mea.** Sie erkennt sich selbst als in der Öde befindlich, des Weges zum Heile unkundig und aller wahren Erfrischung in sich ermangelnd. **In terra deserta et invia et inaquosa, sic in sancto apparui tibi.** (Ps. 62.)

Was ist denn die Philosophie des Plato anders, als ein Durst nach Wahrheit, ein Rufen und Sehnen nach Beistand von oben! Wie berührt nicht sozusagen Aristoteles die Wahrheit beinahe mit dem Finger in seiner innerlich so erhabenen und äußerlich mit so zutreffenden Ausdrücken vorgetragenen Lehre von der **prima causa**! „Aber sie haben trotzdem den Weg der Wahrheit nicht gefunden." Wie große Denker hat die neuere Zeit nicht hervorgebracht seit Spinoza, seit Kant; und mit welchem Ernste und mit wie viel Aufwand von Hilfsmitteln haben sie nicht gesucht und geforscht! Aber daran liegt es nicht allein, daß die Vernunft im Menschen arbeitet und die Abbilder des Geschaffenen wiedererzeugt. Daran vielmehr ist alles gelegen, daß man nicht ein *Ende* und eine *Befriedigung* da sucht, wo dies nicht zu finden ist.

Es genügt nicht, daß man den Ruf des „Fleisches" nach Wahrheit vielfacherweise hört. Man muß ihn *ganz* hören; bis dahin nämlich, daß das Fleisch sich als *nach allen Seiten hin* trostlos, als eine volle Öde ohne das geringste Leben von sich aus, als Weg und Steg entbehrend hinstellt, wenn es sich um das Endziel, um seine ewige Ruhe in Gott handelt.

Nur jener Ruf nach Wahrheit, der sich von allem Sichtbaren und sogar von der eigenen Person wie vom reinsten Nichts abwendet und nach einem Wesen schreit, welches rein geben kann, weil es die Fülle alles Seins und alles Guten ist; nur jener Ruf nach Wahrheit, wie ihn der

Psalmist hier dreimal ertönen läßt; nur ein solcher Ruf öffnet die Augen für die sanfte Morgenröte, unter deren mildem Lichte die Kreaturen sich wechselseitig ineinander ordnen und die geschöpflichen Wahrheiten alle störenden Gegensätze ablegen, um allein als bestimmbar unter der freien Barmherzigkeit des Höchsten zu erscheinen.

Dann regelt sich das ungestüme Schreien nach Hilfe, nach den Gesetzen des geoffenbarten übernatürlichen Zweckes. Es wird zu einer Stimme, welche an den Barmherzigen sich richtet; aber einzig und allein darum, damit es unter Ihm Werkzeug sei, damit von nun an die Seele lebe und wirke so, wie Gott von Ewigkeit es in seinem Ratschlusse geregelt hat.

„Meine Stimme höre gemäß Deiner Barmherzigkeit, o Herr, und nach Deinem Urteile gieb mir Leben."

Wie spricht dies doch so schön die Kirche aus! Der Priester, der diese Worte täglich betet, empfindet den lebhaftesten Trost, wenn er bedenkt, daß die Kirche seit Jahrhunderten in dieser Weise fleht, Gott möge ihr Leben geben nur nach seinem Urteile und nach dem Ratschlusse seiner Barmherzigkeit; wenn er bedenkt, daß gemäß diesem Flehen die heilige Kirche stets gehandelt hat. Das größte Kunstwerk auf Erden, der katholische Kultus, giebt davon Zeugnis. Da ist „das Urteil Gottes" in mannigfachster Weise niedergelegt, auf daß die Kinder der Kirche es sich beständig gegenwärtig halten und demgemäß um das Leben des Geistes bitten.

Die heilige Schrift enthält das „Urteil Gottes".

Die heilige Messe, das Brevier, die Art und Weise der Ausspendung der Sakramente, führen dieses Urteil alle Tage dem Geiste vor; die Gebete der Kirche sind sozusagen fast nur Worte der Schrift und beziehen sich beständig auf sie.

Die Aussprüche der Väter enthalten die regelrechte Anwendung des „Urteils Gottes", wie es in der Schrift ge-

offenbart ist, auf das christliche Leben und die christliche Forschung. Die Kirche hat von jeher die Gewohnheit, keine Ceremonie, fast keinen kirchlichen Gebrauch zuzulassen, der nicht seinen Ursprung einem der heiligen Väter oder überhaupt einem Heiligen verdankt, und noch dazu gilt dies bloß von minder bedeutenden; die wichtigeren Gebräuche lassen sich alle bis auf die Apostel zurückführen. Welch' blumenreiche Aue das katholische Missale, das katholische Brevier! Mit Recht verschwenden die gesamten Künste ihre höchsten Mühen daran, diese Aue selbst für die äußeren Sinne zu einer recht genußreichen zu machen.

Das „Urteil Gottes" steht da in den glänzendsten Farben ausgedrückt vor den menschlichen Augen. Heute ist ein Apostelfest, morgen das einer in stiller Frömmigkeit lebenden Witwe. Heute wird ein König oder Kaiser geehrt, morgen ein Bettler. Heute lesen wir das Lob eines großen Weisen, morgen das eines einfachen Laienbruders. Aus jedem Jahrhunderte sind da Heilige herausgegriffen. In jedem Jahrhunderte verurteilt in seinen Heiligen der Ratschluß Gottes die Feinde des menschlichen Heiles. In jedem Jahrhunderte weist er die Leidenschaften je nach ihrem verschiedengestalteten Auftreten zurück. Und zwischen den Heiligen, zwischen dem bunten Wechsel der verschiedenen Zeiten, zwischen den verschiedenen Äußerungen der christlichen Tugenden, mitten unter den Bischöfen, Aposteln, Päpsten, Jungfrauen, Kirchenlehrern, Witwen, Blutzeugen stehen unbeweglich wie starke Eichen inmitten des bunt schillernden Blumenflors die großen Feste des Kirchenjahres, welche an die hocherhabenen Grundgeheimnisse des Christentums erinnern: Weihnachten, Ostern, Pfingsten; Geheimnisse, welche die Jahrhunderte um sich herum befruchtet haben.

In ihrem Kulte findet die Kirche täglich das „Urteil Gottes" in dem Leben der Heiligen, die sie vorlegt; in den übermenschlichen Glaubensarbeiten der Päpste und Bischöfe, von denen wir lesen; in den Abschnitten aus der

Schrift und Tradition, die entgegentreten. Und wie groß erscheint da die Demut der Kirche! Kinder, die sie selbst genährt und aufgezogen, verehrt sie, auf dem Boden hingestreckt und bittet sie um ihre Fürbitte bei Gott dem Allmächtigen, sobald sie nach sorgfältigster Prüfung im heiligen Geiste findet, daß Gott diese ihre Kinder geführt, daß Gottes Urteil in ihnen geleuchtet, daß Gottes Barmherzigkeit sich in ihnen ausgesprochen. Einmal als Träger des „Urteils Gottes" vorgestellt, finden sie den Papst auf den Knieen vor sich, wie er fleht, daß „Gott seine Stimme höre gemäß der Barmherzigkeit", die Er in diesen Heiligen geoffenbart, und daß Gott „ihm und der Kirche Leben spenden möge gemäß dem Urteile", das in ihnen leuchtet.

Hier liegt das erste und vielleicht das hauptsächliche Mittel vor, kraft dessen die Kirche das durch die Apostel in sie niedergelegte Verständnis der geoffenbarten Wahrheit fortwährend zur Heiligung alles Fleisches, zur allmählichen allgemeinen Verbreitung der übernatürlichen Kenntnis benützt; und kraft dessen sie also die endliche Verherrlichung aller Natur in Gott durch das immer weitere Vordringen der Glaubenswahrheit in ausgedehntere Kreise geziemend verbreitet. Die Gebete der Gläubigen sind nachgebildet je nach deren Anlagen den Gebeten der Kirche, wie selbige aus dem Missal und Brevier wie aus einer unerschöpflichen Kraftquelle hervorfließen. Der Priester muß täglich das Brevier beten. So wird nach und nach das Verständnis für die Gesamtheit ein ausgedehnteres und vollendeteres.

Denn was finden wir zudem noch im Breviere? Es kann kein glänzenderer Beweis für die im Vorhergehenden dargelegte Ansicht gefunden werden, als dieser aus dem praktischen christlichen Leben geschöpfte, der da in beständig neuer Kraft fließt. Man schlage im Brevier das Offizium des allerheiligsten Altarssakramentes nach. Da findet man vorgelegt das Lehrverständnis von Thomas, Augustin, Chrysostomus, Gregor dem Großen, Cyprian, Ambrosius, Cyrillus

von Jerusalem, Cyrillus von Alexandrien; das will sagen: man findet in Übereinstimmung das dreizehnte, sechste, fünfte, vierte, dritte Jahrhundert; man findet zusammen den Orient und den Occident; Konstantinopel, Alexandrien, Jerusalem, Mailand, Rom; und von überall her ertönt dieselbe Predigt, tritt ganz dasselbe Verständnis entgegen; überall wird das Dogma von der heiligen Eucharistie so vorgelegt, wie es die Kirche, ohne etwas hinzuzufügen oder hinwegzunehmen, noch heute vorträgt. Thomas sagt: accidentia manent. Und Ambrosius ermahnt: Was du siehst, ist Brot und Wein; aber der Glaube sagt, daß es nach den Worten der Konsekration kein Brot und Wein mehr ist, sondern der Leib und das Blut Christi. Die Worte werden gewählt nach der jemaligen gebräuchlichen Ausdrucksweise und wird dadurch der innere Sinn mehreren zugänglich. Das Verständnis ist genau dasselbe; da ist von Cyprian bis Thomas weder eine „Entwicklung" noch eine „Vertiefung".

Und so möge man an den verschiedenen großen Festtagen die Einlagen des Breviers nachschlagen; man wird im zweiten, dritten, vierten Jahrhundert genau dasselbe Verständnis von der Dreieinigkeit, von der Menschwerdung, von der Gnade finden, wie es heute noch in der Kirche dargelegt wird. Die Homilien der Gregore, Leo, Ambrosius, Cyprian u. s. w. können, was den Inhalt anbetrifft, noch heute gepredigt werden. Voll und ganz ist der Lehrinhalt darin, wie ihn Thomas und Bonaventura bietet. Das Dogma von den zwei Naturen und der einen Person in Christo wird niemand jemals schärfer formulieren, was den Inhalt angeht, wie Leo der Große in seinen Homilien zum Weihnachtsfeste, zu Epiphanie und ähnlichen. Die Sprache des heiligen Bernardus drückt ganz dasselbe über die Herrlichkeit und die Gnadenvorrechte der Muttergottes aus, was der heilige Ephrem, was Augustin, was Chrysostomus ausgedrückt hatte.

Das Brevier der Kirche ist der lebendige Beweis dafür,

daß das „Urteil Gottes", wie dessen Verständnis von den Aposteln in der Kirche niedergelegt worden, noch heute von der letzteren als Lebensquell betrachtet wird. Das ganze Leben der Kirche, das „Urteil Gottes" nach den verschiedensten Seiten hin liegt gleichsam ausgesprochen vor im überaus kostbaren Kunstwerke des Breviers und bietet eine Richtschnur des christlichen Lebens jedem, der sie annehmen will in ganz derselben Weise, wie diese Richtschnur seit den Aposteln gewaltet hat.

„Die Weisheit Gottes und die Thorheit der Menschen sind die beiden Dinge, welche an der Spitze des Weltlaufes stehen," sagte einmal ein geistreicher Katholik. Er hatte nicht unrecht. Die Thorheit der Menschen in ihren immer tieferen Irrtümern ist der Anlaß davon, daß die Wahrheit in ihrer Kraft mehr und mehr offenbar und allen zugänglicher wird.

Nachdem der Psalmist die „Weisheit Gottes", sein „Urteil" und seine „maßgebende Barmherzigkeit" angerufen, geht er zur „Thorheit der Menschen" über:

„Die mich verfolgen, haben sich der Bosheit genähert: ferne aber sind sie von Deinem Gesetze. Nahe bist Du, o Herr: und alle Deine Wege sind Wahrheit. Ich habe es im Beginne erkannt: daß Du Deine Zeugnisse auf die Grundlage der Ewigkeit gestellt hast."

Durch Predigt, Gebet, durch ihre Kulthandlungen verfolgt die Kirche immer den einen Zweck, alles „Fleisch", d. h. die ganze sichtbare Welt zu jeglicher Zeitepoche mit allen ihren verschiedenen Verhältnissen in die Heilsordnung zu ziehen. Sie läßt ihre Wahrheit in den Ceremonien, im Katechismus, in den praktischen Heilsvorschriften gewissermaßen in immer kleinere Stücke zerteilen, damit jedes Kind davon ein Verständnis gewinnen könne. Die rein stoffliche Natur wird in den Sakramenten und Sakramentalien eingeladen, zur Spendung des übernatürlichen Lebens mitzuhelfen; durch Kunst

und Wissenschaft zudem wird sie zum Werkzeuge der Verherrlichung des wirklichen und mystischen Leibes Christi erhöht. Aber es steht zudem noch geschrieben: „Alles für die Auserwählten!" „Denen, die Gott lieben, gereicht alles zum Besten." Selbst die Verfolger des heiligen Glaubens müssen am geistigen Tempelbau mitarbeiten; denn „nahe ist der Herr, und alle seine Wege sind Wahrheit". Die Wege der Sünder selbst sind Gottes Wege, Wege der Wahrheit, Wege zur Herrlichkeit, inwiefern nur immer etwas Positives in ihren Werken sich findet. Das Nichts, die Ohnmacht allein bleibt das wahre Eigentum der Sünder. Die gemißbrauchte Gabe Gottes wird aufgerichtet durch die ewige Güte und früher oder später der Knechtschaft der Sünde entzogen.

Wahrhaft katholisch, allgemein ist unsere heilige Kirche. Ihre Lehrentscheidungen bleiben zum Unterschiede von allen anderen Lehranstalten stets in lebendiger Beziehung zur allgemeinen, in das Menschengeschlecht zu treuer Hut von Christus niedergelegten Wahrheit. Ihre Lehrentscheidungen sind immer auf das Beste des ganzen Menschen, auf das Beste von Leib und Seele gerichtet. Ihre Lehrentscheidungen verfolgen immer den Zweck, der ganzen Menschheit, zu allen Zeiten nicht etwa bloß einem Volke und unter bestimmten Verhältnissen nützlich zu sein. Ihre Lehrentscheidungen schließen niemals eine Kunst oder Wissenschaft aus.

Wer von der Lehre der Kirche sich auch nur im geringsten entfernt, der nähert sich der Einseitigkeit, der Ungerechtigkeit. Er trennt, was nicht getrennt werden soll. Er nimmt eine Wahrheit so an, daß dieselbe für ihn den Ausschluß einer anderen zur Folge hat. Alle Feinde der Kirche sind intolerant und müssen es der Natur ihres Irrtums nach sein. Der Arianer glaubt an die Gottheit des Vaters; aber er glaubt so, daß er die Gottheit des Sohnes ausschließt. Das eine nimmt er an, das andere leugnet er.

Der Katholik hält das Wahre des Arianers ebenfalls fest; er schließt aber nichts anderes aus, was wahr ist. Er hält die Gottheit des Vaters für so groß und für so unendlich, daß der Vater zum Sohne nur wieder Gott haben kann. Er hält die Liebe des Vaters für so unermeßlich, daß der Sohn nicht im mindesten, was seine Natur und das Sein anbelangt, von Ihm getrennt ist. Er sucht nirgends zu vernichten, sondern überall zu füllen. Der Katholik, soweit er katholisch ist, kann gar nicht intolerant sein; denn was ihm entgegensteht, ist rein die Verneinung. Was der Arianer an Wahrheit hat, das ist der Katholik weit entfernt zu verfolgen. Er verehrt es und erkennt es an als das seinige. Der Arianer aber kämpft gegen eine positive Wahrheit. Er will diese nicht ertragen. Und weil er instinktmäßig fühlt, wie ruhige Erörterung der Kirchenlehre ihn zur Anerkennung der Wahrheit, die ihm fehlt, bringen würde, weicht er einer solchen aus und greift lieber zu den Waffen des verblendenden Fanatismus. List, Trug, Gewalt sollen an die Stelle der Wahrheit treten; er verfolgt die Kirche. Fanatismus ist notwendig verbunden mit jeder Irrlehre.

Die Kirche aber, der Felsen, an den der Stahl der Verfolgung schlägt, giebt nur um so mehr Funken von der bei ihr niedergelegten Lichtfülle. Nach der Seite hin, wo sie angegriffen wird, entscheidet sie die angegriffenen Punkte mit einer Klarheit und mit Ausdrücken, welche auch den niedriger Veranlagten zugänglich sind. Sie wird zwar verfolgt und ihre Verfolger entfernen sich immer mehr vom Gesetze Gottes; „mit ihr aber bleibt der Herr." Er erweckt ihr Lehrer und Blutzeugen und umgiebt sie am Ende mit solcher Helle, daß „die Bosheit ihren Mund nicht mehr aufthut" und daß die am Beginne bezweifelte Wahrheit nun für die weitesten Kreise durchaus feststeht.

Dabei bemerken wir den Ausdruck des Psalmisten: „Sie nähern sich der Ungerechtigkeit, die mich verfolgen."

Wer hält die Hand über seiner Kirche? Machen die Irrlehrer ihre Einfälle in den Schafstall Christi mit ihrer unabhängigen eigenen Macht? Nein; der Herr läßt es zu; — und dann erst können sie. Der Herr überläßt sie ihrer Bosheit; — und dann erst schaden sie. Von sich aus nähern sie sich nur der Ungerechtigkeit; von sich aus fallen sie nur. Der Sünder hat nicht einmal den Ruhm, aus eigener Kraft Gott und seiner Wahrheit sich gegenüberzustellen. Was an Kraft in ihm ist, das mißbraucht er, weil er so will. Aber er thut nur sich allein Schaden. Die Kraft und die Fähigkeit selber, sowie sie erst dann vom Sünder thatsächlich gemißbraucht werden konnte, nachdem Gott es so erlaubt, dient der Wahrheit. Und warum erlaubt Gott auf diese Weise?

„Das habe ich im Beginne erkannt," antwortet der heilige Sänger, „daß Deine Zeugnisse, die Zeugnisse Deiner Macht ins Meer der Ewigkeit getaucht sind." Die Ewigkeit ist nichts anderes, als die Gleichförmigkeit aller Vollkommenheiten Gottes, wonach der Wille genau die Richtschnur ist für das Wissen, das Wissen keinen anderen Gegenstand hat als den inneren Willen, der Wille sowie das Wissen nur das Wesen Gottes ist. Die Ewigkeit ist nichts anderes, als die absolute Innerlichkeit Gottes, wonach nur Er allein sein eigenes Maß ist. In der Ewigkeit ist alles gemessen; in der ewigen Liebe, in der ewigen Barmherzigkeit. Mögen die Wege Gottes eine Richtung einschlagen, die manchmal unseren Sinnen fremdartig erscheint; immer enden sie in der Barmherzigkeit. Immer sind sie auch da, wo sie uns hart vorkommen, Barmherzigkeit. Denn „alle Deine Wege sind Wahrheit"; Wahrheit aber heißt währen, heißt dauern, heißt ebenso viel wie dasselbe bleiben; es heißt ewig sein. Was also diese Wege am Ende sind, das sind sie auch im Anfange. Sie sind immer, was Gott seiner Natur nach ist, Liebe und Barmherzigkeit. „Im Anfange habe ich wegen Deiner Zeugnisse erkannt: daß Du in der Ewigkeit sie gegründet hast."

Das erkennt die Kirche gleich im Anfange, wenn sie Verfolgung leidet. Sie erinnert sich dann, daß die Barmherzigkeit den ewigen Ratschluß leitet; und daß sie nur insoweit der Hand der Bösen überlassen ist, als es der ewigen Liebe gefällt. Sie bereitet deshalb „gleich im Anfange" die Mittel vor, welche mitten in der Verfolgung einer weiteren Verbreitung und Anerkennung der Wahrheit und Barmherzigkeit dienlich sind.

Da kommen nun diese Mittel im Psalm:

„Siehe an meine Niedrigkeit und rette mich: denn Deines Gesetzes habe ich nicht vergessen."

Womit beginnt die Kirche ihre allgemeinen Konzilien, vermittelst deren dem Irrtum der festeste Widerstand entgegengestellt wird? „Ich habe in Fasten meine Seele gedemütigt," dieser Worte des Psalmisten erinnert sie sich; „Bußgürtel und Bußkleid habe ich angethan, als die Sünder gegen mich standen." Allgemeine Gebete, Fasten und ähnliche Bußwerke legt die Kirche ihren Kindern auf, wenn es gilt, die vorhandene Wahrheit den Zeitumständen angemessen zu erläutern und den zu entscheidenden Lehrpunkt zu einem die Gesamtheit verpflichtenden zu machen. In Demut, im Bewußtsein menschlicher Schwäche ruft sie an den heiligen Geist. Gott allein erkennt sie die Macht zu, seine Braut auf Erden von jeder Gefahr zu erretten. Sie vergißt nicht des „Gesetzes": „Wenn ihr alles gethan, dann saget: wir sind unnütze Knechte."

Und in ihrem ganzen Vorgehen offenbart sich dann, daß sie dieses Gesetz nicht nur nicht vergißt, sondern auch wirklich übt und sich immer gegenwärtig hält. Es kann nichts für die Menschheit so ehrenhaft sein, als daß innerhalb ihrer selbst der Schatz unfehlbarer Wahrheit ist. In ihr selber sitzt der Richter, welcher souverän entscheidet. Aber wie entscheidet er? In solcher Weise verfährt er kraft des der Kirche verheißenen Geistes, wie dies am besten der Ehre der Menschnatur entspricht.

Was oben gesagt wurde über die Irrlehre und erläutert am Beispiele der Arianer; das gilt auch ganz besonders von dem Grundirrtum des Protestantismus: vom unabhängigen Privaturteil als dem untrüglichen Maßstabe der Schrifterklärung. Was darin an Wahrheit ist, das anerkennt die Kirche voll und ganz. In der Kirche allein kommt das Privaturteil des Gläubigen zu höchster Ehre. Weit entfernt, daß die Kirche das Privaturteil als einen Maßstab für die Verkündigung des Glaubens verwirft oder auch nur bezweifelt; ist sie vielmehr ängstlich bemüht, es in höchstem Grade zu achten. Man lese die Verhandlungen eines allgemeinen Konzils, man lese die Geschichte einer dogmatischen Erklärung. Man wird erstaunen, wie ängstlich das höchste Tribunal der heiligen Kirche ist, um alles zu hören, alles zu prüfen; wie viele Gelehrte beschäftigt sind, die „Privaturteile" der Gläubigen kennen zu lernen und zu wägen; ja wie beinahe in allen diesen Fällen das Privaturteil eines einzelnen am Ende kraft der höchsten Autorität auf Erden allgemeine Glaubensnorm, d. h. Ausdruck der in der Kirche vorhandenen und immer in ihr gepredigten Wahrheit wird.

Der Protestant bleibt auf halbem Wege stehen. Er schließt eine Wahrheit aus, um die andere allein aufrecht zu halten, während thatsächlich diese letztere nur ihre Vollendung erhalten würde durch die Anerkennung der ersteren und für sich allein stehend gleichfalls am Ende fallen muß. Wo bleibt die Garantie dafür, daß ein Urteil wirklich freies Privaturteil der Vernunft ist und nicht das Urteil der Leidenschaft, wie z. B. des Neides, des Stolzes, des Geizes? Wo bleibt die Garantie, daß es ein vom heiligen Geiste der einzelnen Person eingegebenes ist; da doch am Ende es immer der heilige Geist ist, der die Kirche leitet und wir „in der Freiheit urteilen müssen, mit welcher Christus uns beschenkt hat"? Oder ist nicht das Urteil einer Person sowie ihr Forschen oft ganz und gar von der Leidenschaft geleitet, ohne daß sie dies selber erkennt? Sollte also am

Ende die Leidenschaft den Vorsitz führen in der Kirche Christi?

Noch mehr! „Alles Fleisch soll das Heil Gottes schauen." In sichtbarer Weise muß die Gesamtheit der Menschen eine Einheit bilden. Denn der Geist oder ein persönliches Urteil ist im natürlichen Bereiche nicht an und für sich Träger der Gemeinschaftlichkeit, sondern es ist dies vielmehr die allen gemeinsame Natur des Körpers. Die Bedürfnisse sind es, die zahllosen Hilflosigkeiten des Stoffes, die für das gemeinsame höchste Ziel ein gemeinsames Zusammenwirken erfordern, die da bewirken, daß der eine dem anderen notwendig ist, daß die Untergebenen den Oberen gehorchen müssen und die Oberen nur im Wohle der Untergebenen ihr eigenes erblicken. In sichtbarer Weise muß also ein „Privaturteil" zu einem alle verpflichtenden werden.

Das kann aber nur geschehen, wenn kraft göttlicher Einrichtung eine sichtbare Person an der Spitze des ganzen Menschengeschlechtes steht. Die Kirche ist ja wesentliche „die Säule der Wahrheit" (I. Timoth. 1.), also die Trägerin unfehlbarer Wahrheit. Ihre ganze Macht beruht auf der in ihr niedergelegten Wahrheit. Aus dieser Quelle fließen alle ihre Befugnisse: **Ut cognoscant Te Deum verum et quem misisti Jesum Christum.** Angemessener Träger der Wahrheit und zwar ein solcher Träger, daß eine weitere Berufung unmöglich ist, kann nur ein Urteil sein. Im Reiche der Wahrheit endet jeden Streit notwendig ein bestimmtes Urteil. Das Urteil aber kann schließlich nur persönlich sein. Nur die Person als Person urteilt in verbindender Weise. Also ist es ganz und gar notwendig, daß an der Spitze der ganzen Kirche ein Urteil oder die positive Möglichkeit eines solchen vorhanden sein muß, d. h. daß eine sichtbare Person sie leiten muß; soll anders die Wahrheit in ihr vollkommen niedergelegt sein, wie das die Worte Christi bezeugen: „Er wird euch in alle Wahrheit einführen."

Hier nun, in einem solchen Urteile, welches einerseits für die ganze Gemeinschaft des „Fleisches" bindend ist und andererseits kraft des Gnadenbeistandes Christi wohl unterscheidet, welche Privaturteile die Lehre der Kirche enthalten, welche also vom heiligen Geiste und nicht von unheiligen Leidenschaften eingegeben sind; — hier liegt die Garantie zu gleicher Zeit für die Wertschätzung des „Privaturteils" und für dessen richtige Anwendung: für die Wertschätzung, denn das Urteil wird als vom heiligen Geiste kommend erkannt; und ebenso für die richtige Anwendung, denn derselbe Geist, welcher das Urteil dem einzelnen eingegeben, leitet die kirchliche Autorität, daß sie dasselbe thatsächlich erkennt. Damit wird also das wirkliche im heiligen Geiste gefaßte Privaturteil nur ergänzt und gemäß den Zeitverhältnissen mit der entsprechenden Autorität bekleidet; nicht aber im mindesten verachtet. Es wird die Lehre vom „Privaturteile" nach dieser Seite hin in der Kirche thatsächlich vollendet. Der Protestant hat nur einen Teil und zwar den schlechtesten, der den Leidenschaften Thür und Thor öffnet; er verwirft den anderen Teil, und zwar den besten, der dem heiligen Geiste die Ehre giebt.

Das Privaturteil des Papstes als solches hält denselben Grad und denselben Rang inne, wie das eines jeden anderen Menschen, den der heilige Geist erleuchten will. Wollte jemand sagen, die Unfehlbarkeit des Papstes bestehe darin, daß er in seinem Privaturteile als einzelne Person stets vom heiligen Geiste gefestigt werde und daß dies das Fundament der katholischen Kirche sei; so würde er irren und der Irrtum stände auf gleicher Stufe wie der des Protestantismus. Nein; als einzelne Person sagt er, bis daß die Entscheidung gereift ist, zu jedem anderen mit dem Psalmisten: „Richte, bessere mein Urteil!"

Aber als Nachfolger Petri und somit als Oberhaupt der Christenheit hat er die in Christo gegründete Kraft, zu erkennen, welche Privaturteile der Gläubigen die Sprache

des heiligen Geistes sprechen; und welche somit das von Anfang an in die Kirche niedergelegte Heilsverständnis ausdrücken. Dies jedoch selber beruht wieder nicht auf seinem rein menschlichen persönlichen Urteile, sondern er muß in der Überzeugung von seiner Niedrigkeit, im Angedenken an die ihm anvertraute Offenbarung Gottes, im Vertrauen auf die erlösende Kraft des Blutes Christi und auf die Wahrheit der Verheißungen mit dem Psalmisten sagen: „Richte Du, o Herr, mein Urteil und erlöse mich," den Vertreter des Menschengeschlechtes: „wegen Deiner Worte gieb mir Leben."

Das Heil der Wahrheit in der Kirche kommt immer vom heiligen Geiste. Die Liebe waltet bis hinauf in ihre höchste leitende, einigende Kraft im autoritativen Urteile des Papstes. Von der Unfehlbarkeit im Lesen der Sprache des heiligen Geistes, die da im Papste ruht, fließt Unfehlbarkeit auch in den Lehrkörper des versammelten allgemeinen Konzils. Die Aussprüche des ganzen Konzils sind unfehlbar, weil der Papst, der an der Spitze steht und mit dem es in Liebe ein Ganzes bildet, unfehlbar ist. Der heilige Geist hat den Körper der Wahrheit mit dem Haupte, Christo, in der Weise sichtbar verbunden, daß Christus seinerseits nur das Beste seiner Kirche will und die Kirche hingegen ihrem Haupte in allem gehorcht. „Die Kirche hat der Herr Jesus Christus geliebt und hat für sie sich selber dahingegeben, daß Er sie heilige." „Christus ist das Haupt der Kirche und die Kirche ist Christo unterworfen." So beschreibt dieses Verhältnis der Völkerapostel. (Epheſ. 5.)

Nirgends wird das **invicem subjecti estote in timore Christi** so thatsächlich zur Äußerung gebracht, wie in der Kirche, wenn es sich um Glaubensentscheidungen handelt. Demgemäß aber gestalten sich auch die Folgen. Der Psalmist stellt sie fest für die Feinde der Kirche mit den Worten:

„Fern sei von den Sündern das Heil: denn nach Deinen Rechtfertigungen haben sie nicht gefragt."

Und für die Kirche:

„Vielgestaltig sind Deine Erbarmungen, o Herr: nach Deinem Urteile gieb mir Leben."

Den Irrenden ist das Heil so nahe. Die Gaben Gottes, welche sie retten können, sind in ihnen selber. Die Wahrheit wird ihnen nach den verschiedensten Seiten hin vorgelegt. Einen Schritt nur noch in vielen Fällen, möchte man sagen, so bekennen sie die ganze volle Wahrheit. Luther, Calvin preisen die große Herrlichkeit der Gnade Gottes, die allüberragende Wirkung der Erlösung Christi. Aber warum dann der Gnade Gottes diese Macht absprechen, daß sie in ihrem Einflusse die Freiheit nicht nur bewahrt, sondern sie verursacht; daß sie, je mehr sie einwirkt, desto mehr Freiheit im Geschöpfe um sich verbreitet. Sie kommt unmittelbar vom wesentlich Freien, wie soll sie dann Zwang hervorbringen! Sie kommt von der einen reinsten Thatsächlichkeit; wie soll sie dann die Thätigkeit hemmen! Gerade die Majestät des Erlösungstodes Christi verlangt es, daß daraus für die Menschen die Kraft fließt, nun in Liebe dem Tode des Herrn all ihrem Sein und Wirken nach ähnlich zu werden.

Aber nein! Der Irrlehrer sucht nicht nach den „Rechtfertigungen Gottes", nach dem, was der Herrlichkeit Gottes zu immer glänzenderer Offenbarung dient; sondern was seine eigene einseitige Behauptung zu stützen geeignet ist. Und er ist deshalb um so ferner von Gott; je größer die Gaben sind, die er von der Huld des Herrn erhalten unn die er gemißbraucht hat. Es gilt von ihm: „Je mehr er in Freuden war, desto schärfer sei seine Qual." „Die Gewaltigen werden gewaltig gepeinigt werden."

Für die Kirche aber fließen aus allen Angriffen, welche gegen die ihr anvertraute Wahrheit gemacht werden, ebenso viele „Erbarmungen". Sie prüft dann länger und tiefer die „Rechtfertigungen Gottes". Nur darum ist es ihr zu thun, daß die Wahrheit Christi mehr zerlegt, mehr den

Anforderungen der Zeit angepaßt, daß ihr Triumph über alle aus der natürlichen Vernunft geschöpften Begriffe und Forschungen mehr und mehr ein allgemeiner, ein in immer höherem Grade anerkannter werde. Sie begehrt zu leben „gemäß dem geoffenbarten Urteile Gottes". Bringt ihr dieses nun Frieden, wenn es einmal in geeigneter Weise vorgelegt worden ist? Nach außen hin hat es erneuerte Kämpfe zur Folge; nach innen aber „Freude, Frieden, Gerechtigkeit im heiligen Geiste".

„O wie wie viele sind es, die mich verfolgen und quälen: aber von Deinen Zeugnissen entferne ich mich nicht. Die Frevler habe ich gesehen und ich verging vor Leid: denn Deiner Reden haben sie nicht geachtet."

Man schlage die Kirchengeschichte nach. Noch jedesmal, wenn die Kirche in feierlicher Weise eine Glaubensentscheidung traf, „knirschten die Fürsten und die glaubenslosen Völker berieten Eitles." Es verbanden sich die Gottlosen, um den Wert der Entscheidung herabzusetzen und die Kirche selber zu teilen. Mochten sie vorher noch so viele Verachtung an den Tag legen und darüber spotten, daß es noch Menschen gebe, die sich mit übernatürlichen Dingen befaßten; war die Entscheidung gegeben, da schien keine wichtigere Sache vorhanden zu sein als der Streit gegen dieselbe. Selbst wild tosender Kriegslärm vermochte nicht die Aufmerksamkeit der Feinde abzulenken und ihre Wut zu stillen. Jede Glaubensentscheidung, so ist es einmal bestimmt da oben, muß von der Kirche mit Gut und Blut vieler ihrer Kinder erkauft werden. Und ist sie damit zu theuer erkauft?

Keinesfalls! Die Bluttaufe ist in der Kirche das Siegel Christi. Sie ist der beste Beweis für ihre Einheit mit Christus. Niemals hat die Kirche getrauert über so glorreiche Siegestrophäen, die da bezeugen, daß Welt, Fleisch und Teufel noch immer von Christo gefesselt sind

und der Kirche keinerlei Schaden zufügen können. Die Kirche hat Angst um ihre Kinder, wenn die Verfolgung beginnt. Sie ermahnt da durch ihr Wort und durch den Hinweis auf die glorreichsten Beispiele zur Ausdauer, zur Verachtung alles Irdischen um Christo willen. Mit Thränen beschwört sie Gott, Er möge in seiner Barmherzigkeit den Abfall keines einzigen ihrer mit Christi Blut erkauften Kinder zulassen. „Sie vergeht vor Trauer," die heilige Mutter, wenn sie das Schicksal ihrer Feinde sich vorstellt; wenn sie die Folgen der Täuschung derjenigen erwägt, die unglücklicherweise durch Verheißungen zeitlichen Trostes abfallen.

Aber zugleich läßt sie, gedrückt durch die Verfolgung, erst recht die unendlich große Liebe Gottes leuchten. Da erklären unzählige Schriften den einfachen Gläubigen die Wahrheit. Da wird in begeisterten Predigten umständlich gezeigt, wie die getroffene Entscheidung ganz und gar der heiligen Schrift, den Vätern, der menschlichen Vernunft selber entspricht; wie die darin enthaltene Wahrheit immer in der Kirche von deren Lehrern, Heiligen und Märtyrern gelehrt worden und zu allen Zeiten Begeisterung für heldenmäßige Tugendübungen hervorgebracht hat. Da regnen von allen Seiten Erklärungen tiefster Ergebenheit gegenüber der heiligen Mutter, der Kirche. Die großartigsten Opfer werden freudig gebracht. „Mit Freuden," könnte da in jedem solcher Fälle Paulus sagen, wie er den Hebräern zurief, „habt ihr den Verlust euerer Güter ertragen." Ketten und Banden werden zu hoher Ehre. Das Leben selber verliert seinen Wert um Christo willen. Da windet die Liebe zu den Geboten Gottes Blumenkränze um das Haupt der Kirche. Die herrlichsten Edelgesteine aller Tugenden schmücken ihre Gewänder. Das Gefäß, worin die kostbare Salbe der christlichen Wahrheit gelegen, ist gebrochen und nach allen Seiten strömt in die Kirche der Wohlgeruch des Geistes Christi. Die Einheit der Christen wird inniger; ihr Eifer brennender;

ihr Vertrauen in Gottes Barmherzigkeit fruchtbarer; die Ohnmacht ihrer Natur gegen so zahlreiche und schreckliche Feinde tritt klarer ins Bewußtsein.

Die Kirche kann mit Recht jubeln:

„Siehe, o Herr, Deine Gebote habe ich geliebt: in Deiner Barmherzigkeit belebe mich. Der Ausgangspunkt aller Deiner Worte ist die Wahrheit: bis in die Ewigkeit hinein reichen alle Ratschlüsse Deiner Gerechtigkeit."

Da ist der Psalmist wieder bei seiner Ewigkeit. Wie die vorhergehende Beschreibung der Herrlichkeiten des Glaubens, des wundervollen, unveränderlichen Schatzes der geoffenbarten Wahrheit in die Ewigkeit gemündet hatte: „Gleichmaß sind Deine Zeugnisse in Ewigkeit;" — so auch die Beschreibung der Mühen und Arbeiten, welche die Kirche freudig übernimmt, um diesen Schatz nach und nach dem ganzen Menschengeschlechte, dem Fleische insgesamt zugänglich zu machen.

Wir leben heute in einer Zeit hoher und allgemeiner Bildung; so wird oft genug gerühmt. Nun wohl! Wem verdanken wir die Verbreitung dieser Bildung in die weitesten Volkskreise. Allein der Aufgabe, welche der Kirche geworden, immer mehr in Laufe der Jahrhunderte das Verständnis der geoffenbarten Glaubenswahrheit zu einem Gemeingute der Menschheit zu machen.

Auf diesen Zweck hin haben die heiligen Lehrer der Kirche zu allen Zeiten gearbeitet. In der Apostolischen Zeit standen sich die beiden Pole der Dogmenentwicklung scharf gegenüber. Es fand sich das tiefste Verständnis der Offenbarung Christi in den Aposteln und ihren unmittelbaren Schülern vor. Und auf der anderen Seite durfte die christliche Wahrheit, um keine Mißverständnisse zu erzeugen, der breiten rohen Volksmasse nur in den allgemeinsten Umrissen gepredigt werden. Wo war der Grund für diese letztere Thatsache zu suchen? Das Heidentum gab sich mit

der Erziehung des eigentlichen Volkes gar nicht ab. Sklaven und Herren sollte es nur geben. Es hielt die Herrschaft über die Volksmassen für um so gesicherter, je weniger Kenntnisse die letzteren hatten. Die Priester des Heidentums selber mußten fürchten, daß bei allgemeinem Unterrichte, bei Predigten, die auf alle berechnet wären, die Nacktheit und der Mangel an Licht in ihren „Mysterien" offenbar und damit ihre ganze Religion ebenso lächerlich würde vor den Massen, wie sie es bereits vor den wenigen Gebildeten war.

Die Kirche aber hatte diese Furcht nicht notwendig. Im Gegenteil war ihre ganze Einrichtung darauf gerichtet, „daß die Fülle der Völker" in das Reich der Wahrheit mit vollem Bewußtsein ihres Schrittes „einträte". Ihre Glaubensgeheimnisse sind voll der Wahrheit. Es sind nicht „Geheimnisse" aus Mangel an Licht. Sie tragen an sich das Herrschersiegel über die ganze Natur. Sie konnten in ihrer Erhabenheit nur anerkannt und geschätzt werden, wenn auch die Natur, die philosophischen Wahrheiten, die Regeln der Kunst, die Principien des Rechts recht tief und allgemein erfaßt wurden. Darin liegt ja eben das ganze der geschaffenen Vernunft zugängliche Verständnis des Glaubens, daß seine Erhabenheit über alles rein Natürliche geschaut wird, daß alle aus der Natur geschöpfte Wissenschaft, anstatt den Glauben zu mindern, denselben nur zu schmücken und hervorzuheben vermag.

Die Kirche hat deshalb niemals unterlassen, sich zu bemühen, daß jegliches Wissen so viel wie möglich verbreitet werde. Sie konnte dann das Gebäude des Glaubens mit so viel größerer Sicherheit darauf aufführen. Nur Halbwisserei verträgt sich nicht mit ihr. So ward der ursprüngliche Gegensatz zwischen den einzelnen Lehrern und der breiten Volksmasse immer geringer. Nicht daß das einmal gegebene Verständnis minder wurde, sondern die Erhebung der Menschheit zu diesem Verständnisse dehnte sich aus.

Aber was für einen Weg hat die Kirche zu diesem Ziele hin bis jetzt zurückgelegt und welchen wird sie noch zurücklegen! Wer zählt die menschlichen Wechselfälle, unter denen sie bis jetzt ihre Aufgabe verfolgt hat! Wer kann auch nur im entferntesten ermessen die Arbeiten ihrer Vorsteher und zumal des obersten Hirten! Kaum ist ein Volk durchdrungen von der Heilskenntnis und ist der Glaube bis in die niedrigsten Schichten desselben gedrungen; kaum sind aus allen Gesellschaftsklassen und gewissermaßen aus jeglichem Alter heraus Früchte der Heiligkeit gebracht worden als das beste Zeugnis des durchdringenden Verständnisses; da ist es, als ob dieses Volk sein Heil und seine Ehre nicht ertragen könnte. „Fett geworden ist der Geliebte und hat starre Widerspenstigkeit bewiesen." Das Volk fällt. Es wagt, seine Mutter, die es groß gezogen und zu Macht und Ansehen gebracht, bis aufs Blut grausam zu schlagen.

Ein anderes Volk tritt an die Stelle. Die Arbeit der Erziehung seitens der Kirche beginnt von neuem. Wann wird die Kirche so ihren Rundgang auf Erden vollendet haben? Wie viele Nationen hat sie nicht vorüberwandeln sehen! Wie viele Fürsten und Könige hat sie nicht gelehrt! Wie viel Undank ist ihr nicht geworden! Wie viele Verfolgungen hat sie nicht ertragen und wie viele stehen ihr noch bevor!

Sie hat immer dieselbe Liebe, dieselbe Güte gezeigt; immer dieselbe „Wahrheit der Liebe" hat sie gepredigt. Sie weiß es, was der Psalmist singt: „Der Beginn seiner Worte ist Wahrheit." Es ist die Wahrheit des Kreuzes, die Wahrheit des siegreichen Todes, jene Wahrheit, welche Paulus mit den Worten feiert: „Erst dann wird das Ende kommen, wann Er," der Heiland, der am Kreuze gestorben, „die Herrschaft Gott und dem Vater übergeben haben wird, wenn Er in ihrer Leere gezeigt haben wird alles Fürstentum und alle Gewalt und alle Kraft; denn Er, der Herr, muß herrschen, bis Er alle (I. Kor. 15.) seine Feinde Ihm zu Füßen

gelegt haben wird." Der Tod muß herrschen; denn er ist der sichtbare Beweis, daß Gott alle Kraft und alle Bestimmung zugehört. Christus herrscht durch seinen Tod, damit alle Macht auf Erden sich als Ohnmacht erkenne. Der Tod herrscht, damit diese Wahrheit durch alles Fleisch dringe; Alles lebe, sei und wirke nur durch und für und in Gott; damit alles Fleisch in Ewigkeit singe: „Regem, cui omnia vivunt, venite adoremus." Alles ist bestimmbar vor Gott. Gott allein ist der allbestimmende Grund, der nach nichts als nach Sich selber fragt. Gottes Wille ist der Beginn aller Worte Gottes, d. h. aller Kreatur. Das ist die Wahrheit, welche an der Spitze aller Erschaffung und jeglicher Entwicklung steht! Das ist die Wahrheit, welche die Herrschaft des Todes Christi sichtbar wie ein Siegel der Ewigkeit auf alle Natur gedrückt hat!

Von der Ewigkeit kommt alles, was der Kirche Gottes und ihren Kindern hier auf Erden widerfährt. Alles aber was von der Ewigkeit kommt und da dem unerschütterlichen Auge Gottes unverrückbar gegenwärtig ist; kann auch nur wieder zur Ewigkeit führen. Was der Herr in dem Ratschlusse seiner unwandelbaren Gerechtigkeit beschlossen, das reicht wieder hinein in die Ewigkeit. Das ist der Trost der Kirche, daß keine Thräne verloren ist; daß Gott nur jene Leiden schickt, die Er von Ewigkeit her beschlossen hat; daß Er verherrlicht vermittelst des Kreuzes seines Eingeborenen Sohnes.

Das bekräftigt Thomas, indem er in ad II. des vorliegenden Artikels den Einwurf zurückweist, als ob Gott deshalb mehr wissen könne wie Er thatsächlich weiß, weil Er doch immer mehr schaffen kann; wie Er schafft und als ob deshalb sein Wissen kein unveränderliches sei:[1])

---

[1]) S. th. l. c. II. Deus scit etiam ea quae potest facere et non facit. Unde ex hoc quod potest plura facere quam facit, non sequitur quod possit plura scire quam sciat, nisi hoc refe-

„Gott weiß auch das, was Er wirken kann, aber thatsächlich nicht wirkt . . . Daraus aber, daß Er weiß, es könne manches sein, was nicht ist und es könne manches auch nicht sein, was ist, folgt nicht, daß sein Wissen der Veränderung zugänglich ist, sondern daß Er weiß, wie die Dinge an sich veränderlich sind, d. h. sein können und nicht sein können. Nur wenn Gott etwas nun wüßte, also was jetzt in die Existenz tritt; und Er hätte das vorher nicht gewußt, also Er hätte es nicht als existierend geschaut; nur dann würde sein Wissen veränderlich sein. Das kann aber nicht sein. Denn was auch immer Existenz hat oder Existenz gewinnen kann, das schaut Er **in suo aeterno**. Das schaut Er in seiner Ewigkeit, wo es stets und unveränderlich für die Zeit, in der es existiert, gegenwärtig ist. Wovon also angenommen wird, daß es für eine gewisse Zeit sein wird; das schaut Er und weiß Er notwendig von Ewigkeit."

---

ratur ad scientiam visionis; secundum quam dicitur scire ea quae sunt in actu secundum aliquod tempus. Ex hoc tamen quod scit quod aliqua possunt esse quae non sunt, vel etiam non esse quae sunt, non sequitur quod scientia sua sit variabilis, sed quod cognoscat rerum variabilitatem. Si tamen aliquod esset quod Deus prius nescivisset, et postea sciret, ejus scientia esset variabilis, sed hoc esse non potest; quia quidquid est vel potest esse secundum aliquod tempus, Deus in aeterno suo scit. Et ideo ex hoc quod ponitur aliquid esse secundum quodcunque tempus, oportet poni quod ab aeterno sit scitum a Deo. Et ideo non debet concedi quod Deus possit plura scire quam sciat, quia haec propositio implicat, quod ante nesciverit et postea sciat.

Sechzehntes Kapitel.

Probabilismus und Probabiliorismus.

414. Vorbemerkung.

Wir folgen nur dem Beispiele des heiligen Thomas, wenn wir die Abhandlung über das Wissen Gottes schließen mit einer praktischen Folgerung für jenes Moralprincip, welches unter den moralischen Lehrmeinungen die leitende Stelle einnimmt. Zudem ist in der Annahme des Probabilismus das Traditionsprincip am ungescheutesten durchbrochen worden; und es liegt zugleich in diesem Principe der wahre innere praktische Grund für die Aufstellung und hartnäckige Verteidigung der **scientia media** vor. Irrtümer wie diese **scientia** sind immer durch scheinbare Bedürfnisse des praktischen Lebens veranlaßt, mag dies bewußter- oder unbewußterweise geschehen.

Wir zeigen im ersten Paragraphe, wie die Probabilisten selber ihr Verhältnis zu den Vätern auffassen, und wie gerade sie ohne die **scientia media** nicht fertig werden können; wie vielmehr ihr Grundsatz eine solche **scientia** hervorrufen mußte. Daran schließen wir den Text des letzten Artikels dieser Quästion.

§. 1.

Die Verwandtschaft des Molinismus und Probabilismus.

415. Der Probabilismus und die Väter.

Es geht beim Probabilismus so wie beim Molinismus. Die modernen Gelehrten, welche dem Probabilismus anhängen, suchen gegenwärtig auch in den Scholastikern und Vätern eine Stütze für ihre Ansicht. Der Geist der Kirche ist seit dem sechzehnten Jahrhundert mehr und mehr erstarkt; er läßt eine offenbar ausgesprochene Gegnerschaft gegen das alte Traditionsprincip nicht mehr zu. Die älteren Probabilisten aber scheuten sich ebensowenig wie die älteren Molinisten, offen zu verkünden, daß ihre Lehre eine neue, den Vätern unbekannte sei. Diese Zeugnisse sind heutzutage den Anhängern der genannten Systeme unbequem; zeigen aber nichtsdestoweniger, aus welchem Geiste solche theologische Ansichten geflossen sind. Zumal gilt von den älteren Probabilisten, was wir bereits öfter zu Gunsten der älteren Molinisten hervorgehoben haben. Sie waren weit konsequenter, erörterten die betreffende Frage mit weit mehr Scharfsinn und kannten besser das Altertum. Der beste Beweis davon ist der, daß noch heute die Probabilisten zur Begründung ihres Systems nicht viel mehr zu sagen wissen als die ersten Begründer desselben, von denen sie jetzt nicht gern sprechen hören. Caramuel spricht sich folgendermaßen aus: „In der Moral gelten die Gelehrten der Neuzeit mehr wie die Alten. Es geht hier so wie beim menschlichen Körper. Ist derselbe sehr stark, so ist meistenteils die Geisteskraft dementsprechend eine schwächere. Nun war die Körperkonstitution der Alten bei weitem stärker als in der modernen Zeit. Somit waren die Geisteskräfte der Alten schwächer als die der Modernen.“ Wir bringen die ganze Stelle im

Originaltext: „In materia morum majoris faciendae sunt juniorum opiniones quam Veterum. Videntur enim corpus et anima conflictu perpetuo dissentire, quod probant moralia et naturalia: et tunc animum fortiorem nobilioremque reddi, cum corpus maceratur et debilitatur. Cum ergo non possumus negare, Veteres majores mole et viribus robustiores fuisse (reperimus enim et colimus hodie eximia Sanctorum corpora; habemus in thesauris hastas, enses et alia Principum antiquorum arma, quae nobis essent impedimenta) dicturi sumus necessario, juniores subtilioribus ingeniis praeditos et Socratibus, Platonibus, Aristotelibus fuisse acutiores et oculatiores Thomas, Scotos, Molinas, Suarios, Vasquesios.“ (Theol. fundam. nr. 190. et 197. ed. Francof.)

Das sind keine bloßen Worte. Er zieht aus ihnen die rechte Folgerung. „Die ganze Moraltheologie ist neu. Denn wer möchte gegenwärtig leugnen, daß heute Hunderte von Meinungen im Diana als probabel nachgewiesen sind, welche Augustin und den alten Kirchenvätern unbekannt waren;“ hodie esse in Diana centenas opiniones probabiles, quae Augustino et antiquis Ecclesiae patribus ignotae erant.

Theophilus Raynaldus vergleicht die Neueren mit Zwergen, die auf den Schultern der Alten stehen und somit weiter sehen. „Die späteren Scholastiker haben mehr als die Alten verstanden und sehr viele Meinungen zurückweisen müssen, welche von den Alten als probabel oder als nicht improbabel anerkannt wurden.“ Scholastici posteriores (nämlich von Molina an) super senes intellexerunt et pleraque omnia rejicienda agnoverunt, quae anteriores vel probabant vel non improbabilia existimarant; sicut enim si manus esset super humerum gigantum longius videret, quam gigas, ita posteriores Scholastici existentes super humerum priorum longius vident quam priores. (Nova libertatis explicatio II. p. 4. c. §. 7.)

Das Axiom: „Der Glaube sei aus den Alten zu schöpfen, die Moral aus den Neueren," kann man übrigens noch heute oft genug offen aussprechen hören; wenn auch diese älteren Autoren, welche dasselbe so tief wie die angeführten Stellen beweisen, begründeten, gegenwärtig, wenigstens dem Namen nach, desavouiert werden. Die folgende Begründung Caramuels kann man auch noch heute der Hauptsache nach angeführt finden, obgleich man sich scheut, alle Einzelnheiten hervorzuheben: Das Joch Christi ist sanft. Die Moraltheologie muß den veränderten Zeiten Rechnung tragen und darf den Weg zum Himmel nicht so eng machen. Die Stelle bei Caramuel ist drastisch: Ex opinionum varietate jugum Christi suaviter sustinetur: posset enim evenire, plerosque homines rebelles se prodere, si ad aliquid determinate agendum constringerentur, eo modo quo tenemur, mandata Dei naturalia adimplere. Providentia ergo superna cautum est, unicam tantum viam operationum moralium non dari, sed rectam posse inveniri actionem sive juxta unam sive juxta alteram opinionum operentur mortales, sicut est melius hercle plures esse vias ad Matritum ducentes (und zwar recht breite cf. bei Matth.), quam si unica tantum via reperiretur; nam illam vel nimis latam esse oporteret aut per eam transeuntes impediri et cum molestia pergere esset opus. (Vgl. den Ausspruch des Heilandes, „das Himmelreich leide Gewalt.") Ergo Ecclesia catholica felicior debet dici, quod exuberet sanctissimis viris (an allzugroßer Bescheidenheit leidet bekanntermaßen diese Art von Autoren nicht), qui introduxerunt benignas opiniones: quia damnarentur plurimi, quos sententiae probabilitas salvat; nec inde Ecclesia infelix quod doctores opinentur passim; sed inde felicior, quod benignius et facilius suos possit ad lauream empyream promovere. (Schade, daß die Kirche dies nicht recht aufgefaßt, sondern viele dieser „milden Meinungen" als scandalosae verurteilt hat.) Si jam autem

probabiles sunt opiniones, quae antea non erant, jam non peccant homines cum antea peccarent, cum omne probabile a peccato excuset.

Treffend bemerkt dazu der Kartäusergeneral Mercorus (de praxi opinionum limitata): „O, wie sind da zu bedauern die fünfzehn vorhergehenden Jahrhunderte der Kirche, in welchen diese Thüre des Himmels geschlossen war; wie unglücklich die Zeiten der Apostel, wo infolge ihrer Unwissenheit die Gläubigen „wegen des Wortes der Lippen Gottes" so rauhe Pfade wandelten!" Si novae huic felicitati Ecclesiae quam supponit hic auctor esset plaudendum quod ab opinatoribus fideles ad lauream empyream promoverentur facilius, esset simul condolendum infelicitati Ecclesiae saeculorum antecedentium, quibus haec janua caeli fuit clausa . . . O Apostolorum tempora infelicissima! O viros illos ignorantiae tenebris involutos et omni miseratione dignissimos, qui ut ad vitam pertingerent propter verba labiorum Dei tam duras vias custodiebant et haec nostra compendia nesciebant! Solche Stellen probabilistischer Autoren würde heute allerdings kein Probabilist mehr so wörtlich unterschreiben wollen. Kein Probabilist aber kann auch heute noch leugnen, daß mit dergleichen Redensarten der Probabilismus in die theologische Wissenschaft eingeführt und verbreitet worden ist und noch dazu, daß in den betreffenden heutigen theologischen Hörsälen wohl die Namen jener Autoren zurückgewiesen werden, ihre Gründe aber unter anderen Formen, manchmal auch in denselben Worten wiederkehren.

Die Probabilisten haben vorgezogen, schon seit längerer Zeit das System zu befolgen, welches in der Verteidigung des Molinismus so sehr gang und gäbe ist und so großen Vorteil bietet. Die betreffende Lehre wird nicht mehr als „neu", den Vätern und selbst dem heiligen Thomas unbekannt hingestellt, sondern sie wird aus Väter- und Thomasstellen „bewiesen"; oder wenn das manchem doch etwas zu

arg vorkommt; so wird wenigstens dargethan, wie es im christlichen Altertume auch bei den hervorragendsten Schriftstellern Ausdrücke giebt, die da „weiter entwickelt und vertieft" zum Probabilismus führen „müssen".

Es genügt, daß ein Vater oder Scholastiker behauptet, es sei nicht gerade in jedem Falle absolute Gewißheit zum moralischen Handeln erforderlich und es müsse oft eben gemäß der Probabilität einer Meinung gehandelt werden; damit ein solcher Autor allsobald zum Probabilisten gestempelt werde. Man vergißt, es müßten Stellen dafür angeführt werden, daß es erlaubt sei, zwischen zwei probabeln Meinungen, von denen die eine unbedingt mehr, die andere weniger Gründe für sich habe, ohne weiteres die letztere zu wählen. Die Lücke wird jedoch durch die „Entwicklung" ausgefüllt.

416. Der Probabilismus ist die praktische Grundlage für die scientia media. Natur der Probabilität.

Wozu ist die scientia media erfunden worden? Darüber ist Freund und Feind einig. Zum Schutze der „sogenannten Freiheit", welche der Probabilismus zur Grundlage seiner Moral macht, mußte in Gott nicht die bestimmende Kraft seines Willens die alleinige Quelle und Richtschnur seiner Wirksamkeit nach außen sein, sondern das eigens dafür eingerichtete Phantom einer Wissenschaft, welche den geschöpflichen Willensbeschluß als einen vorhergesehenen, ehe derselbe auch nur in irgend einer Weise vorhanden ist, zum leitenden Gesichtspunkte der Entschließungen Gottes macht. Welche „Freiheit" stellt nun der Probabilismus in den Vordergrund? Diese Frage werden wir beantworten können, nachdem wir geprüft haben, was unter „Probabilität" zu verstehen sei.

Hier wie bei so vielen anderen Begriffen hat der Probabilismus die Schärfe der Definition, welche bei Thomas sich kundthut, in wesentlichster, aber in einer ausgezeichnet der Absicht dienender Weise abgeschwächt.

Thomas bestimmt die „wahrscheinliche Meinung" als einen „Erkenntnisakt, der dem einen Teile eines Gegensatzes sich viel mehr zuwendet wie dem anderen, dabei aber mit der Furcht verbunden ist, der andere Teil könnte wahr sein". [1])

Mit diesen Worten setzt Thomas das Wesen der „Meinung" (opinio) in den subjektiven Anschluß an den einen Teil, während die Besorgnis, daß die Wahrheit des anderen Teiles sich herausstellen könnte, nicht ausgeschlossen ist. Das erstere Moment wird gewöhnlich vernachlässigt. Dasselbe unterscheidet die **opinio** dem Wesen nach von der **suspicio**, bei welcher der Mensch wohl mehr geneigt ist, dem einen Teile anzuhängen wie dem anderen; thatsächlich aber keinem Teile anhängt; — und ebenso von dem bloßen **dubium**, wobei der Mensch nach keiner Seite hinneigt. Die Abwesenheit von überzeugenden Gründen von seiten des Objektes ist das materiale Moment, welches allein diesen drei Arten von Erkenntnisakten gemeinsam ist.

Daß dies die Ansicht des heiligen Thomas ist, geht aus folgenden Stellen hervor, aus welchen zugleich folgt, der Unterschied zwischen dem „Zweifel", dem „Verdachte" und der „Meinung" bestehe nicht im Grade, sondern im inneren Wesen. Thomas sagt: [2]) „Vermittelst eines der-

---

[1]) S. th. I. qu. 79. art. 9. ad 4. Actus intellectus qui fertur in unam partem contradictionis potius quam in aliam cum formidine alterius.

[2]) Poster. lib. I. lect. 1.: Per hujusmodi enim processum (syllogismi) quandoque fit, etsi non fiat scientia, tamen fides vel opinio vel probabilitas propter probabilitatem propositionum, ex quibus proceditur, quia ratio totaliter declinat in unam partem contradictionis licet cum formidine alterius (et ad hoc ordinatur dialectica); quandoque vero non fit complete fides vel opinio, sed suspicio quaedam, quia non totaliter declinatur in unam partem contradictionis licet magis inclinatur in hanc quam in illam.

artigen Vorgehens (des Syllogismus nämlich) entsteht manchmal, wenn auch nicht zuverlässiges Wissen, so doch Glaube oder eine Meinung oder Wahrscheinlichkeit (Probabilität) infolge der wahrscheinlichen Beweisgründe in den betreffenden Sätzen, von denen ausgegangen wird; weil die Vernunft ganz und gar einem Teile des Gegensatzes sich zuwendet, obgleich mit der Furcht vor der Wahrheit des anderen Teiles; — manchmal aber ist diese Zuneigung der Vernunft keine vollständige. Es ist kein Glaube vorhanden und keine Meinung; sondern nur ein gewisses Vermuten, weil die Vernunft sich nicht ganz und gar einem bestimmten Teile zuwendet, wenn sie auch mehr Neigung hat für den einen wie für den anderen."

Daraus ergiebt sich einerseits, daß eine „wahrscheinliche Meinung", eine Behauptung also, die ich als „probable" hinstelle, ihrem Wesen nach bereits meine Zustimmung einschließt; — und andererseits, daß eine solche „Meinung" zwar vom „Glauben" und vom „objektiv Wahrscheinlichen" sich nur dem Grade nach unterscheidet, vom „Vermuten" aber dem ganzen Wesen nach. Das objektiv Wahrscheinliche besteht darin, daß für den betreffenden Satz Gründe sprechen; dieselben gehen jedoch nicht soweit, daß sie wie beim Wissen objektiv die Zustimmung der Vernunft erzwingen; es besteht also von seiten des Gegenstandes gleichsam eine Lücke bis zur zuverlässigen Gewißheit. Der Glaube füllt diese Lücke aus durch die Autorität, an die sich die Zuneigung des Willens anklammert; daraus folgt die zuverlässige Zuwendung des Menschen zu einem Teile des Gegensatzes. Was füllt aber bei der bloßen „Meinung", der also objektiv nur Wahrscheinlichkeitsgründe entsprechen, die Lücke aus, so daß die Anhänglichkeit der Vernunft erfolgt? Das ist hier die präcise Frage. Ehe wir dieselbe noch mehr präcisieren, sei zuerst noch erwähnt, was eigentlich a parte rei der Probabilität unterliegt; und es sei sodann noch eine weitere Stelle aus Thomas angeführt zur Bestätigung des Gesagten.

Es giebt Wahrscheinlichkeiten, welche objektiv für uns niemals Gewißheit werden können, wie alle jene Behauptungen, deren Gegenstand nicht im Wesen des betreffenden Dinges eingeschlossen ist. Denn nur was notwendig ist, kann Gegenstand des Wissens sein; notwendig aber für jegliches Ding ist nur, was sein Wesen bildet oder in demselben eingeschlossen erscheint. So kann ein gewisser Mensch unbeschadet seines Wesens morgen gehen oder auch nicht gehen; nur mit Wahrscheinlichkeit kann hier der Natur der Sache nach etwas behauptet werden. Diese Art von Wahrscheinlichkeiten kommen hier nicht in Betracht.

Dann aber kann ein Satz wohl innerlich notwendig sein. Es kann zu einem Princip mit innerlicher Notwendigkeit etwas gehören. Aber es stellt sich dies unserer Vernunft nicht klar vor. Darum handelt es sich hier. Es fragt sich, da die opinio probabilis die feste Anhänglichkeit an sie von seiten des Geistes ausspricht, diese Anhänglichkeit aber nicht in der Vorstellung der außen bestehenden Notwendigkeit begründet ist, woher diese Anhänglichkeit kommt. Die opinio ist kein judicium incertum, sondern ein judicium stabile ex parte subjecti, non satis stabile ex parte objecti. Das betont Thomas noch einmal und scharf zusammenfassend:

„Einzelne Erkenntnisakte [1]) enthalten eine feste Zustimmung ohne alle weitere Erwägung, wie wenn jemand erwägt, was er weiß. Andere Erkenntnisakte enthalten gar

---

[1]) S. th. 2. 2. qu. I. art. 4. Actuum enim ad intellectum pertinentium quidam habent firmum assensum absque tali cogitatione (inquirendi), sicut cum quis considerat ea quae scit consideratione formata; quidam vero actus intellectus habent cogitationem informem absque firma assensione sive in neutram partem declinent sicut accidit dubitanti; sive in unam partem magis declinet quam in aliam aliquo levi signo sicut accidit suspicanti; sive uni parti adhaereat, sicut accidit opinanti.

keine feste Zustimmung, wie wenn jemand zweifelt. Bei wieder anderen Erkenntnisakten wird jemand durch etwas Geringfügiges versucht, sich einer Behauptung bestimmt zuzuneigen; das trifft beim Mutmaßenden ein. Endlich giebt es Erkenntnisakte, wo man einer Behauptung fest sich zuwendet ohne hinreichende Gründe von außen her, und das heißt meinen". Wird sonach die Frage so gestellt, ob es erlaubt sei, zwischen zwei „probablen" Meinungen die „minder probable" zu wählen, so trifft dies nicht den eigentlichen Fragepunkt. Vielmehr würde, wenn die Bedeutung der opinio „probabilis" in ihrem wahren Sinne festgehalten wird, eine solche Ausdrucksweise in einen inneren Widerspruch ausmünden. Eine opinio probabilis setzt eben die adhaesio des Subjektes bereits voraus; es ist da von probabilis und probabilior, zwischen denen der Mensch wählen kann, nicht die Rede. Entweder ist die opinio für das Subjekt eine wirkliche opinio; dann hängt ihr das Subjekt eben an. Oder sie ist es nicht, dann muß man auch aufhören von probabilis oder probabilior zu sprechen. Es könnte höchstens von einer suspicio die Rede sein.

Eine solche Formulierung der Frage ist also streng genommen ungenau; und deshalb findet sich auch in dieser Form die Fragestellung gar nicht im heiligen Thomas; sie hat ihren Grund in der Verflachung der Begriffe.

Es muß vielmehr, wie dies oben Thomas thut, die „probabilitas" getrennt werden von der „opinio". Dann wird die Frage, schon in der Art und Weise ihrer Stellung, eine schärfere und damit der Lösung näher gerückt.

417. Genaue Fixierung des „Probablen".

Die „probabilitas" hält sich von seiten des Gegenstandes. Sie läßt, je nachdem mehr oder minder Beweisgründe vorliegen, einen verschiedenen Grad zu; kann jedoch nie von sich aus die Zustimmung der Vernunft notwendig zur Folge haben; denn sie schließt nicht wie das Wissen

Notwendigkeit in sich ein. Die „opinio“ aber hält sich von seiten des Subjektes; sie schließt die adhaesio, die Zustimmung, in ihrem Wesen ein.

Es wird nun gefragt: Ist der freie Wille im Menschen allein und ohne weiteres hinreichend, um die „adhaesio“ an eine „Probabilität“ zu rechtfertigen? Kann der freie menschliche Wille unabhängig aus sich heraus die Ursache sein, daß die Lücke, welche zwischen der bloßen Wahrscheinlichkeit den objektiven Gründen nach auf der einen Seite und der festen Zustimmung der Vernunft andererseits besteht, endgültig gefüllt wird? Ist der Wille allein dazu hinreichend, diese Zustimmung zu rechtfertigen, also eine „opinio“ herzustellen, wie z. B. beim übernatürlichen Glauben die Zustimmung vermittelst des von Gott bewegten Willens geschieht, denn die Gründe beim Glauben bleiben immer in sich nur Wahrscheinlichkeitsgründe; — ist der Wille also für sich allein dazu hinreichend, dann genügt irgend welche Probabilität.

Nehmen wir ein Beispiel: Zwei Arten Medizin können den Kranken retten; die eine mit mehr, die andere mit minder Wahrscheinlichkeit, soweit es auf die Medizinen selber ankommt. Genügt der bloße Wille des Arztes, ganz beliebig die eine oder die andere zu geben? Ist für den Gelehrten der bloße reine Wille das rechtmäßig entscheidende Moment, um einer Theorie anzuhängen und dieselbe mit aller Kraft zu verteidigen, trotzdem er selbst und er zuerst eingesteht, daß von seiten des Objektes eine die Zustimmung der Vernunft erzwingende Wahrheit nicht besteht; daß also von da her nur Wahrscheinlichkeit herrscht; ja, daß für die Gegenmeinung mehr Gründe bestehen.

Oder muß von seiten des Subjekts ein Gegengewicht vorhanden sein gegen den Mangel an objektivem Inhalt auf seiten des minder „Probablen“ im Verhältnisse zum mehr „Probablen“; damit die Vernunft dem ersteren anhänge und so das an sich minder „Probable“ für das Subjekt opinio werde?

Muß z. B. für den Arzt auf seiten des Kranken ein Hindernis, wie etwa die große Schwäche desselben bestehen, daß er der an sich mit minder Wahrscheinlichkeit wirkenden Medizin den Vorzug gebe vor der anderen, weil letztere eben mehr Kraft im Kranken voraussetzt wie dieser in Wirklichkeit hat?

Wir sehen, die Frage ist im Grunde ganz dieselbe, wie die im Molinismus. Genügt der freie Wille im Menschen für sich allein unabhängig, um positiv thätig zu sein, so daß er für sich ein Recht beansprucht und dieses Recht erst die Voraussetzung für alle weitere Entwicklung, selbst für den Willensbeschluß Gottes ist?

Kann der Wille seiner ganzen Natur nach nur insoweit thatsächlich wirksam sein, als Gott dieses Wirken als erster wirkender Grund verursacht, dann kann er natürlich nur dahin sich entschließen, wo der Grund näher oder besser durchscheint. Das braucht aber nicht in der Weise gedacht zu werden, daß immer von seiten des Gegenstandes höhere Wahrscheinlichkeit vorhanden sein müßte. Im Gegenteil; es kann von dieser Seite her, von der rein objektiven, die mindere Wahrscheinlichkeit maßgebend werden, wie oben bei der Medizin. Aber dann besteht auf seiten des Subjekts ein Grund oder ein Zustand, der da zusammen mit der objektiven Wahrscheinlichkeit mehr wiegt als der Mangel in der letzteren und der so die Leere bis zur Gewißheit überbrückt.

Ist Reichtum mehr wert wie Armut? Im Bereiche des Natürlichen scheint der Grund und Maßstab für den Wert mehr im Reichtum durch wie in der Armut. Die Wahrscheinlichkeit, mit jenem glücklich zu sein, ist größer als die das Glück in der Armut zu finden. Muß deshalb die Vernunft der größeren Probabilität zustimmen?

Es ist überhaupt für die Vernunft keinerlei Notwendigkeit, irgend welcher Probabilität anzuhängen; und ferner genügt jede objektive Probabilität dazu. In unserem Falle aber be-

steht im Willen die Liebe zum Herrn und Erlöser. Diese läßt die Wagschale des Reichtums wie federleicht hochemporschnellen. Zusammen mit diesem subjektiven Moment wird es für das Subjekt viel mehr wahrscheinlich, unermeßbares Glück vermittelst der Armut zu erhalten.

Diese beiden Momente müssen auseinandergehalten werden:

1) Die rein objektive Probabilität, wie es z. B. aus der Natur der Sonne selbst ganz allein betrachtet, probabel wird, sie werde morgen aufgehen; —

2) der Grund oder Zustand im Subjekt, welcher die adhaesio veranlaßt und so eine „Meinung", eine opinio herstellt.

Ehe wir jedoch die Frage weiter behandeln, hören wir Thomas.[1])

---

[1]) Respondeo dicendum, quod aliqua scientia est speculativa tantum, aliqua practica tantum, aliqua vero secundum aliquid speculativa, et secundum aliquid practica. Ad cujus evidentiam sciendum est quod aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter: primo, ex parte rerum scitarum, quae non sunt operabiles a sciente, sicut est scientia hominis de rebus naturalibus vel divinis; secundo, quantum ad modum sciendi, ut puta, si aedificator consideret domum definiendo et dividendo et considerando universalia praedicata ipsius; hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod sunt operabilia: operabile enim est aliquid per applicationem formae ad materiam, non per resolutionem compositi in principia universalia formalia; tertio, quantum ad finem: nam intellectus practicus differt fine a speculativo, sicut dicitur in 3 de Anima; intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis; finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis. Unde si quis aedificator consideret qualiter possit fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit quantum ad finem speculativa consideratio, tamen de re operabili. Scientia igitur quae est speculativa ratione ipsius rei scitae, est speculativa tantum. Quae vero speculativa est secundum modum, vel secundum finem, est secundum quid

418. Text des sechzehnten Artikels.

Es giebt eine Art Wissen, das da nur spekulativ ist; und eine andere, das nur praktisch; und eine dritte Art Wissen, was nach einer Beziehung hin als spekulativ, nach einer anderen aber als praktisch bezeichnet werden kann. Um das klarzustellen muß man erwägen, daß ein Wissen in dreifacher Weise spekulativ genannt werden kann: 1) Von seiten des erkannten Gegenstandes, wenn dieser vom Wissenden nicht gemacht werden kann, wie es z. B. mit dem Wissen des Menschen der Fall ist, welches zum Gegenstande hat die Natur oder die göttlichen Dinge; — 2) soweit es auf die Art und Weise des wissenschaftlichen Vorgehens ankommt; wie z. B. es beim Baumeister der Fall ist, wenn dieser bei sich die einzelnen Teile des Hauses, das Material dazu und dessen Dauerhaftigkeit u. dgl., Studiums halber prüft, die einen Elemente voneinander trennt und die anderen miteinander zusammensetzt; und wenn er dies alles einem das Ganze beherrschenden und allen Teilen gemeinsamen Plane

---

speculativa, et secundum quid practica. Cum vero ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica.

Secundum hoc ergo dicendum est, quod Deus de se ipso habet scientiam speculativam tantum; ipse enim operabilis non est.

De omnibus vero aliis habet scientiam et speculativam et practicam. Speculativam quidem quantum ad modum; quidquid enim in rebus nos speculative cognoscimus definiendo et dividendo, hoc totum Deus multo perfectius novit.

Sed de his quae potest facere, sed secundum nullum tempus facit, non habet practicam scientiam, secundum quod practica scientia dicitur a fine. Sic autem habet practicam scientiam de his, quae secundum aliquod tempus facit. Mala vero licet ab eo non sint operabilia, tamen sub cognitione practica ipsius cadunt, sicut et bona, in quantum permittit vel impedit, vel ordinat ea; sicut et aegritudines cadunt sub practica scientia medici inquantum per artem suam curat eas.

unterordnet, ohne daß dabei die Absicht bestände, wirklich ein Haus zu bauen. Denn das was an und für sich gewirkt werden kann, in dieser Weise betrachten, heißt, es spekulativ erwägen und nicht insoweit es gewirkt werden kann; wirken nämlich heißt die Form dem Stoffe einprägen, also das an sich allgemeine zum einzelnen machen; nicht aber von den einzelnen Teilen zum Allgemeinen emporsteigen; — 3) mit Rücksicht auf den Zweck; denn der auf das Wirken gerichtete, also der praktische Verstand ist von dem rein spekulativen durch den Zweck verschieden, sagt Aristoteles, da der erstere das Wirken, resp. das Gewirkte zum Zwecke hat, des letzteren Ziel aber die Betrachtung der Wahrheit ist. Wenn deshalb ein Baumeister erwägt, in welcher Weise ein Haus gemacht werden kann, ohne daß er jedoch den Bau eines wirklichen Hauses damit bezweckt, wenn er also den Gegenstand seines Wissens zu seinem Vergnügen rein betrachten will; so wird mit Rücksicht auf den Zweck diese Erwägung rein spekulativ sein und doch über einen Gegenstand sich verbreiten, der an und für sich ausführbar ist, und somit gewirkt werden kann. Jenes Wissen also, was spekulativ ist wegen des Gegenstandes selber, das ist nur spekulativ. Das Wissen aber, welches spekulativ ist gemäß der Art und Weise des Vorgehens oder gemäß dem Zwecke, ist nach einer gewissen Seite hin spekulativ und nach einer anderen Seite hin praktisch. Wird es aber auf das Wirken als auf seinen Zweck bezogen, so ist es ohne alles weitere nichts als praktisches Wissen.

Danach hat also Gott über Sich selbst nur ein spekulatives Wissen; denn Er kann nicht gewirkt werden.

Über alles andere hat aber Gott sowohl ein spekulatives Wissen, als auch ein praktisches. Dasselbe ist spekulativ, soweit es die Art und Weise des Vorgehens angeht: denn was wir spekulativ in den Dingen erkennen dadurch, daß wir zusammensetzen und trennen, binden und teilen und demgemäß vom Einzelnen zur Kenntnis des Allgemeinen gelangen; das alles erkennt Gott auf einmal nnd in wesentlicher Vollendung.

Über jenes aber, was er wohl machen kann, niemals aber wirklich macht, hat Gott kein praktisches Wissen, insoweit dieses so genannt wird vom Zwecke, den es hat. Ein solches praktisches Wissen jedoch hat Gott über alles jenes, was Er in irgend welcher Zeit macht. Die Übel nun können allerdings in keiner Weise von Ihm verursacht werden, fallen jedoch unter sein praktisches Wissen ganz so, wie es beim Guten der Fall ist; insoweit Er nämlich die Übel erlaubt oder hindert, oder sie zum Guten zu wenden weiß. Ebenso fallen ja auch beispielsweise die Krankheiten unter das praktische Wissen des Arztes, inwieweit sie derselbe heilt."

§. 2.

Zurückweisung des Probabilismus.

419. Zergliederung des vorstehenden Textes.

Der sechzehnte Artikel faßt die Ergebnisse der vorhergehenden unter einem neuen Gesichtspunkte zusammen und schließt so die ganze Untersuchung lichtvoll ab.

Worauf allein richtet sich das Wissen Gottes als ein praktisches? Was allein in den Dingen ist außerhalb des göttlichen Seins? **A fine dicitur scientia practica in Deo.** Das Nichts allein ist außerhalb Gott. Daß Gottes Wirken auf das Nichts sich richtet und vom Nichts begrenzt wird; daß die Dinge von sich aus nichts sind und nichts fordern dürfen; daß das einzige Eigentum der Dinge, welches diese dem Schöpfer entgegenbringen, das Fallen zum Nichts ist und daß sie aus sich heraus da liegen bleiben, wo die göttliche Macht sie läßt; — das allein veranlaßt es, daß in den Dingen etwas ist, was den Grund für ein „praktisches" Wissen Gottes abgiebt.

Finis nennt die lateinische Sprache jenen Grund, der schließlich alles leitet, den Zweck. Es ist dies der Ausdruck

dafür, daß die Kreatur an sich nichts als Ende ist, nur die Quelle von Schranken, nur und rein Nichts ist und daß sie demgemäß nur dann ihre Vollendung, ihr volles Ende, erreicht, wenn sie sich ungemessen der Leitung von seiten der Fülle aller Wirklichkeit überläßt. Sich selbst überlassen aber gelangt sie zum leeren Ende, zum Nichts.

Zweck nennt ebendasselbe der Deutsche; und geht dabei nicht von der Kreatur, von dem an und für sich reinen Ende aus; sondern im Gegenteil von der Seinsfülle, von der Allmacht, die da die Ursache ist, daß die Kreatur etwas zuwege bringt und sich zu ihr selber, zur ewigen Liebe hin entwickelt.

Der Bildhauer muß, um sein Standbild zustande zu bringen, die in ihm selber befindliche Kunstform dem Stoffe einprägen (**applicatio formae ad materiam** nennt dies Thomas). Er muß deshalb erst die Beschaffenheit des betreffenden Stoffes prüfen, muß Schlüsse machen vom Besonderen auf das Allgemeine, von den besonderen Bedürfnissen seines Stoffes auf die Erfordernisse seiner Kunstidee, der maßgebenden Richtschnur nämlich für das Ganze und für alle Teile des Stoffes. Und erst wenn er in dieser Weise getrennt hat und verbunden, geschieden und geeint, wie Thomas sagt, kann er thatsächlich wirken; d. h. es wird eine Sache durch ihn, welche außerhalb seiner selbst ist.

Was ist aber eigentlich außerhalb eines solchen Künstlers? Der Stoff, auf den die Form angewendet worden ist, soweit auch immer dessen Einfluß sich erstreckt. Die Form als solche bleibt im Künstler. Die Denkarbeit, die vorhergegangen, bleibt im Künstler. Richtet derselbe darauf allein sein Erwägen, so ist dies ein spekulatives Erwägen. Nur soweit dies alles dient, den Stoff zuwege zu bringen, daß er ein Kunstwerk wird; soweit also dieses letztere der Zweck für die außenstehende Entwicklung wird; — nur insoweit kann von einem praktischen Erkennen die Rede sein.

Was hier vom Stoffe gilt, das gilt bei Gott vom Nichts. An die Stelle des Stoffes tritt als Grenze des göttlichen Einwirkens das Nichts. Gott prägt seine Formen dem Nichts auf; soweit nun dieselben die Spuren des Nichts an sich tragen, sind sie außerhalb des göttlichen Sein und ist das sie verursachende Wissen ein praktisches. An die Stelle des Erwägens, des componere et dividere, was der Stoff und dessen Beschaffenheit veranlaßte, tritt bei Gott, der nichts voraussetzt, allein die eine göttliche Wesenheit und der darin eingeschlossene freie Wille.

Es tritt nicht vor Gottes Auge der geschöpfliche Wille, der geschöpfliche Verstand, überhaupt irgend ein geschöpfliches Vermögen, damit etwa aus dessen Beschaffenheit oder Anlage im einzelnen geschlossen werde auf das zu verursachende wirkliche Sein und damit also demgemäß das eine mit dem anderen verbunden oder getrennt werde; — so ist das Wirken des geschöpflichen Künstlers. Nein; aus Gottes reinem Wissen fließen auch die geschöpflichen Vermögen. Und beides, Wirklichsein und Vermögen für das Sein, ist Gott gleichermaßen und aus dem gleichen Grunde gegenwärtig. Das Nichts wird in der Weise zu etwas, daß es gemäß seiner Natur infolge des Einwirkens von seiten Gottes allein erstlich etwas als Vermögen zu eigen bekommt und kraft dessen dann die ihm zufällige Wirklichkeit trägt. Gott und seinem Wirken gegenüber aber ist zuerst das Wirkliche, dann das Vermögen.

Die Kraft selber, welche den Vermögen des Geschöpfes innewohnt, bleibt in Gott. Was außerhalb des göttlichen Sein steht, das ist allein die Fähigkeit im Nichts, um als Vermögen für das Sein, d. h. als möglich, in bestimmter Weise zu sein, erkannt werden zu können.

Wir haben alle diese Punkte in den Kapiteln vom 5. an bis zum 13. weitläufig dargestellt. Die Schlußbemerkung über das praktische Wissen Gottes führt zurück zum

ersten Artikel und zeigt die umfassende Festigkeit der da gelegten Grundlage.

A fine dicitur scientia practica in Deo. Vom „Ende", vom „Zwecke" hat das praktische Wissen in Gott seine Bezeichnung. Was „beendet" den Urgrund in seinem Einwirken von außen her? Nichts. Wo also nur allein kann das Gewirkte geschaut werden? Nicht in seinem „Ende"; sondern im Zwecke, den Gott vorzeichnet, nur in Gott. Wer allein kann der Zweck oder die Vollendung des Geschaffenen sein? Gott kann nur etwas zuwege bringen, wenn Er selber der Zweck ist. Nach allen Seiten hin also kann Gott nur in Sich den Anfang, die Kraft, die Fülle des Geschaffenen schauen. Sein Einwirken kann niemals einem Geschöpfe fremd sein. Denn diese sind nur, weil Er sie weiß; weil Er sie will. Alle ihre Kraft hält Er bei sich. Das niedrigste Geschöpf ist der bloße Stoff, das bloße Vermögen zu empfangen oder bestimmt zu werden. „Der Stoff ist nur seine eigene Form," wie Thomas im ersten Artikel sagte; denn er hat keinerlei Kraft in sich, vermittelst deren er die Form noch eines anderen Dinges bei sich haben und doch bleiben könnte, was er einmal ist.

Gott aber kann niemals empfangen. Er kann nur bestimmen, nur geben. Er hat in Sich keinerlei Stoff oder Bestimmbarkeit; — und deshalb ist Er allwissend. Denn Er hat die Formen und Wesen aller Dinge in Sich; dieselben sind ja nur verschiedenartige Ähnlichkeiten seines eigenen Wesens. Alles was ist und was sein kann, ist und kann sein nur insoweit als es von Gott bestimmt ist. Weil also Gott an der Spitze der Stofflichkeit als wirkender und Exemplargrund steht, deshalb steht Er auch an der Spitze des Wissens. Er ist der im Geben unerschöpfliche Freund alles Seins; und selbst die Übel sind nur deshalb Übel, weil sie vom Vermögen, was Er den betreffenden Dingen gegeben, sich entfernen; weil sie nichts in Wirklichkeit sind und doch etwas sein können.

Gottes rein spekulatives Wissen, jenes Wissen nämlich, das da sein eignes Wesen ist, schließt von allen Seiten das praktische in sich ein. Gott sieht innerhalb und kraft seines Wesens alles Geschöpfliche; und es heißt dies deshalb ein „praktisches" Erkennen, weil das Nichts und das darauf stehende Entwickeln als solches, als Fähigkeit immer vollkommener zu werden, und weil dementsprechend auch das Fallen außerhalb Gottes ist. Gott betrachtet Sich selbst; und in diesem Erkennen schaut Er die Kreaturen als von Ihm verschiedenes Sein, so wie sie in sich selber sind; denn Er sieht, daß in Ihm keinerlei Nichts sich findet und daß also das Nichts durchaus von Ihm verschieden ist.

Da besteht keinerlei Mittelwissen, worin von außen her ein für Gottes Kenntnis bestimmendes Moment eintreten könnte. Die scientia media ist eine pure Unmöglichkeit. Das geht aus den Schlußworten hervor, mit denen der heilige Thomas seine Untersuchungen über die scientia Dei wie in einer Formel zusammenfaßt: [1])

„Dem gegenüber aber, was gegen das praktische Wissen Gottes gesagt worden, ist zu bemerken, daß über die Wirkungen ein vollkommenes Wissen nicht festgehalten werden kann, wenn sie nicht erkannt werden, insoweit sie Wirkungen sind, insoweit sie also in sich bestehen. Soll also das Wissen Gottes nach allen Seiten hin vollkommen sein, so muß Er die Dinge, welche Er wirkt und die Er noch

---

[1]) Ad id vero, quod in contrarium objicitur dicendum quod de operabilibus perfecta scientia non habetur, nisi sciantur in quantum operabilia sunt. Et ideo cum scientia Dei sit omnibus modis perfecta, oportet quod sciat ea quae sunt a se operabilia, in quantum hujusmodi, et non solum secundum quod sunt speculabilia. Sed tamen non receditur a nobilitate speculativae scientiae, quia omnia alia a se videt in se ipso. Seipsum autem speculative cognoscit; et sic in speculativa sui ipsius scientia habet cognitionem et speculativam et practicam omnium aliorum.

wirken kann, erkennen als Wirkungen *in ihrem Sein an sich*; und nicht bloß insoweit sie Gegenstände der Betrachtung eines spekulativen Erkennens sind, wie der Künstler z. B. seine Werke nur als Gegenstände seines Erkennens behandeln kann und nicht als auszuführende. Damit aber entfernt man sich keineswegs von dem Adel und der Schönheit des spekulativen Wissens, denn Gott sieht *alles in Sich selbst, in seinem innersten Wesen*. Sein Wesen schaut Er aber nur in spekulativer Weise. So also hat Gott innerhalb seines spekulativen Wissens, das nur Ihn selbst zum Gegenstande hat, die spekulative und zugleich die praktische Erkenntnis aller anderen Dinge."

420. Die principia reflexa des Probabilismus.

Aus diesen so bestimmten Worten, in welchen der Urgrund wiederum mit dem ganzen, ausnahmslos maßgebenden Gewichte seiner Innerlichkeit hingestellt wird, ergiebt sich leicht die Verurteilung des Probabilismus. Die einfache Gegenüberstellung des entscheidenden Momentes im Probabilismus genügt bereits.

Der *Probabilismus* besteht darin, daß es dem freien Willen ohne weiteres überlassen bleibt, einer minder „probablen" Meinung sich anzuschließen, ohne daß selbiger von irgend einer Seite her einen *Grund* für seinen Anschluß geltend zu machen habe. Die subjektive Anhänglichkeit beruht hier rein auf dem leeren freien Willensentschlusse.

Der *Probabiliorismus* erkennt an, daß zwischen zwei objektiv „probablen" Meinungen die Vernunft sich der *objektiv* minder wahrscheinlichen anschließen darf; verlangt aber dann auf seiten des freien Willens in den einzelnen Verhältnissen des Wollenden *einen subjektiven Grund*, welcher im Willen die Anhänglichkeit an die betreffende Meinung und demgemäß in der Vernunft den Anschluß an letztere bewirkt. Dieser subjektive Grund bildet das Gegengewicht gegen die höhere *objektive* Probabilität. Er läßt

sich zurückführen auf die Einwirkung des Urgrundes, wie wir dies oben am Beispiele des Glaubens dargethan haben, der eben keine scientia, sondern gemäß den objektiven Gründen, die er der Vernunft vorstellt, nur eine opinio ist.

Beim Probabiliorismus ist nicht der Wille an sich das Moment, welches den Ausschlag und den Anstoß giebt, sondern die Bestimmung von seiten des Urgrundes, welche ihrer Natur nach sich dem Sein des Urgrundes nähert, mag diese Bestimmung direkt auf den Willen oder die subjektive Vernunft gerichtet sein.

Im Probabilismus geht der geschöpfliche Wille mit seinem Entschlusse dem Einwirken des Urgrundes vorher; der Wille wird rein an sich betrachtet.

Sehen wir, ehe der Probabiliorismus als das richtige System erwiesen wird, erst zu, wie das gegenteilige System die Erlaubtheit der Zustimmung zu einer minder „probablen" Meinung begründet; wie es die Kluft zwischen der bloßen Probabilität und der Gewißheit, welche zum moralischen Handeln erforderlich ist, überbrückt. Namen fehlen den Molinisten niemals; wenn auch der Zweck, welchem sie dienen sollen, mangels an wirklichem Inhalte nicht erreicht wird. Der glänzende wissenschaftliche Apparat ist beim Probabilismus ebenso zu finden wie beim Molinismus. Was hier die „objektive Wahrheit" ist, das stellen dort die **„principia reflexa"** vor. In beiden Fällen aber erscheint, wenn genauer zugesehen wird, der Inhalt als ein sehr fraglicher.

Was soll das heißen: **„principium reflexum"**? Jedes Princip wird durch Reflexion gewonnen. Spräche der Probabilismus von Grundprincipien, die durch sich selbst, nämlich durch eigenes Licht erkannt werden; und von abgeleiteten Principien, welche ihre Evidenz den ersteren verdanken, wie dies Thomas thut, so wäre die Sache klarer. Aber damit ist dem Probabilismus nicht gedient. Er will die Besprechung der Frage auf das Feld der reinen Ab-

straktion tragen und hofft dadurch, auf die Einwände besser erwidern zu können. Erklären wir das „**principium reflexum**“, wie es der Probabilismus gebraucht, an einem Beispiele.

Ich stehe an einem Scheidewege. Zwei Straßen öffnen sich vor mir. Ich vergleiche, was mir früher über die Richtung, in welcher mein Reiseziel liegt, gesagt worden ist, mit den beiden Straßen; finde aber bei keiner alle bezeichneten Merkmale. Von den Straßen aus bietet sich mir keine Gewißheit, sondern höchstens eine mehr oder minder große Wahrscheinlichkeit. Hätte nun eine von beiden Straßen alle Merkmale des richtigen Weges, die ich noch behalten habe, so wäre mein Entschluß leicht. Er wäre geleitet durch das direkt aus dem Gegenstande selbst geschöpfte Princip: Von zwei sich darbietenden Wegen nehme ich jenen, welcher der kürzeste und zweckmäßigste ist. Es ist dies in meinem Falle dieser da. Also. Wie aber die Sache sich hier in der That verhält, kann ich dies nicht. Von den beiden Straßen aus bietet sich keine volle Sicherheit. Da nehme ich meine Zuflucht zu einem **principium indirectum** oder **reflexum**, welches nicht aus der direkt vorliegenden, sondern aus fremder Materie geschöpft ist. Ich sage mir, da bereits die Nacht hereinbricht: Von zwei Übeln wähle ich das kleinere. Das größere Übel ist, hier stehen bleiben. Also. Der Grund somit für die Gewißheit, welche für meinen Entschluß notwendig ist, kommt von diesem **principium reflexum**: „Von zwei Übeln ist das kleinere zu wählen.“

421. Zurückweisung der principia reflexa im einzelnen.

Ohne Zweifel hat es mit dem Einflusse eines solchen **principium reflexum** im allgemeinen seine volle Richtigkeit. Aber kann sich der Probabilismus deren mit Fug und Recht bedienen?

In dem eben angeführten Beispiele würde sich diese

Frage so gestalten. Von den zwei Straßen, die sich mir darbieten, hat die eine weniger Wahrscheinlichkeit für sich die rechte zu sein, die andere offenbar mehr. Die eine Straße hatte einen Grund für sich; die andere aber weist diesen Grund zurück und gewährt noch dazu zwei oder drei weitere Gründe zu ihren Gunsten. Daß ich in diesem Falle überhaupt eine wähle, dafür kann ich wohl ein **principium reflexum** mit Recht anwenden; aber daß ich von den zwei die minder wahrscheinliche wähle, welches Princip könnte sich da noch geltend machen? Es ist ja nichts da, was durch das Princip gestützt werden müßte. Der eine Grund im minder „Probablen" ist paralysiert durch den Gegengrund. Das mehr „Probable" hat aber, weil es eben nach der Annahme mehr „probabel" ist, noch weitere Gründe, die allerdings nicht voll überzeugen; aber doch an sich betrachtet, im minder Probablen kein hinreichendes Gegengewicht finden. Was also soll durch das **principium reflexum** gefestigt werden? Das mehr „Probable"? Nein. Das minder „Probable"? Das existiert nicht mehr in seinem Verhältnisse zum mehr „Probablen". Kann ich ein Haus um zehntausend Mark kaufen, so ist das ein Wert, der für mich Wirklichkeit hat. Kann ich aber ein diesem ähnliches, noch besser eingerichtetes und für meine Bedürfnisse durchaus passendes um achttausend Mark kaufen, so kommt im Vergleiche zu diesem letzteren der Wert von zehntausend gar nicht mehr in Betracht.

Das einzige, was vom **principium reflexum** gestützt werden könnte, wäre dies: „Ich will die in jeder Beziehung weniger wahrscheinliche Straße wählen." Aber dafür giebt es kein **principium reflexum**. Ein solches Princip müßte ja den Beschluß „Ich will" binden, während gerade das Wollen als ein ganz freies, nur von und in sich bedingtes hergestellt werden soll.

Welche **principia reflexa** sollen nun den Probabilisten aus der Not helfen?

a) „Wer einer „probablen" Meinung folgt, handelt ohne Zweifel gut und er ist ruhig betreffs der Erlaubtheit seines Thuns" oder „**Qui probabiliter agit, prudenter agit.**" (Cf. Gury.)

Das „Princip" also, welches den Probabilismus stützen soll, verhält sich so: Die Frage ist: Erscheint es als klug, einer „probablen" Meinung zu folgen, bloß weil sie probabel ist? Die Antwort ist bejahend und wird begründet: Denn wer einer „probablen" Meinung folgt, handelt klug.

Die früheren Probabilisten kämpften mit diesem „Princip" wie Goliath mit seinem Schwerte; und der Sache nach dominiert es noch heute als „Princip" vollständig. Liguori verwirft es rundweg als „futile". Gury verwirft es **per se et primo**, erkennt es aber an als Folgerung aus dem zweiten: **lex dubia non obligat**, für welches der heilige Liguori wie **pro aris et focis** kämpft.

b) „Ein zweifelhaftes Gesetz verpflichtet nicht" oder „es ist keine Verpflichtung vorhanden, wenn dieselbe nicht als solche mit Gewißheit erkannt wird".

Der heilige Liguori ist weit mehr äußerlich gegen die Probabilioristen als wirklich und thatsächlich. Auch bei diesem „Princip" macht er von vornherein eine Ausnahme, welche das „Princip" eigentlich über den Haufen wirft: „Wenn die mehr „probable" Meinung für das Gesetz ist, dann müssen wir ihr folgen." [1]) Das „Princip" selber meint der heilige Alfons aus Thomas beweisen zu können. Es begegnet ihm hier, was so oft der Fall ist, wenn auf solch herausgerissene Worte entscheidendes Gewicht gelegt wird. Jedenfalls hat der Heilige die Stelle selbst nicht nachgeschlagen, sondern nach anderen Autoren sie angeführt. Die ihm fol-

---

[1]) **Morale systema lib. tract. I. de consc.: Si opinio, quae stat pro lege, videatur certe probabilior, omnino ipsam sectari tenemur.**

genden Autoren haben sich erst recht der Mühe entschlagen, die Stelle nachzuschlagen. Thomas sagt im Verlaufe der betreffenden Untersuchung das gerade Gegenteil von dem, was man ihn behaupten läßt.

Die bekannten Worte sind folgende: [1]) „Keiner wird durch ein Gesetz gebunden außer vermittelst der Kenntnis des Gesetzes." Die Worte sind klar! Ist das Gesetz unbekannt, so besteht auch keine Verpflichtung. Ist es zweifelhaft, so ist die Verpflichtung eine zweifelhafte. Der Grad der Kenntnis ist mit einem Worte der Grad für die aus dem Gesetze hervorwachsende Verpflichtung. Aber in diesem Falle kann auch ein Gesetz, welches nur „probabel" erkannt ist, ohne Rücksicht darauf, daß die Probabilität eine höhere oder mindere ist, nur probablerweise verpflichten, ich kann also immer der „probablen" folgen, auch wenn die „mehr probable" für das Gesetz ist; — so hätte Liguori schließen müssen. Davor bewahrte ihn aber seine Heiligkeit und seine Beichtpraxis. Eine Inkonsequenz dünkte ihm ein geringeres Übel als für alle Nachlässigkeit und für jegliche Leidenschaft das Thor recht weit offen zu machen.

Thomas aber ist weit entfernt davon, so ganz im allgemeinen das „**lex dubia non obligat**" zu unterschreiben. Er fügt zu jenen Worten hinzu: **nisi quatenus tenetur scire praeceptum.** In zwei Fällen nur ist dies der Fall, daß jemand deshalb nicht sündigt, weil er das entsprechende Gesetz nicht mit Gewißheit kennt. Der heilige Thomas spezifiziert dieselben: 1) „Jener, der nicht fähig ist, **non capax notitiae**, das Gesetz zu kennen, wird durch dasselbe nicht gebunden; wie z. B. die Geistesabwesenden; — und 2) jene, welche nicht gehalten sind, das Gesetz zu kennen: **si autem non teneatur scire, nec sciat, nullo modo**" etc.

---

[1]) 17. de verit. art. 3. **Nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti.**

Der engelgleiche Lehrer erklärt sich noch umständlicher: [1]) „Das Gewissen, welches sich in Dingen irrt, die an und für sich vom Übel sind und nicht erst kraft eines besonderen positiven Gesetzes als verboten sich darstellen, welches demgemäß das Gegenteil von Gottes Gesetz befiehlt und zwar dieses Gegenteil vom göttlichen Gesetze als göttliches Gesetz vorlegt, ist schuld, daß, wer seinem Spruche zuwiderhandelt, ebenso auch das Gesetz Gottes übertritt; — und trotzdem sündigt er auch schwer in dem anderen Falle, wenn der Mensch diesem Ausspruche seines Gewissens folgt und dessen Befehle ausführt, da diese letzteren gegen jenes angehen, was an und für sich Gesetz Gottes ist; denn im Irrtume selbst war Sünde, da er in dem irrte, was zu wissen er gehalten war."

Und ad V.: „Der Einwand hat recht, wenn der Irrtum selber nicht Sünde ist, wie dies z. B. dann der Fall sein würde, wenn jemand mit einer Person sündigt, meinend, es sei seine Gattin; also wenn eine ignorantia facti vorliegt. Handelt es sich aber um eine ignorantia juris, so hat der Einwand nicht recht, weil diese Unwissenheit selber eine Sünde ist, denn er ist gehalten, dies zu wissen. So würde auch jemand vor dem Civilrichter nicht entschuldigt sein, wenn er als Grund seiner Handlung angiebt, er hätte das betreffende Gesetz nicht gekannt, während er es doch hätte kennen müssen."

Wie weit das scire tenetur auszudehnen ist, sagt Thomas in den Quodlibeten, wo er den Fall erörtert, ob jemand

---

[1]) 17. de verit. art. ad 3. Conscientia errans in his quae sunt per se mala (im Naturgesetze z. B.) dictat contraria legi Dei. Sed tamen illa quae dictat esse legem Dei dicit; et ideo transgressor illius conscientiae transgressor efficitur legis Dei; quamvis conscientiam sequens et eam opere complens, contra legem Dei faciens mortaliter peccat, quia in ipso errore peccatum erat, cum contingeret ex ignorantia ejus, quod scire debeat.

sündige (nicht gerade den Theologen meint er, sondern er spricht im allgemeinen), wenn er aus Unkenntnis eine päpstliche Konstitution übertrete. Er führt dabei unter den verneinenden Argumenten auch wörtlich das „Princip" der Probabilisten vor: **quod obligatio obligat a tempore notitiae.** Seine Antwort aber ist entschieden bejahend; es werde in diesem Falle gesündigt. „Unwissenheit," [1]) so heißt es da, „ist dann der Grund von etwas Unfreiwilligem und deshalb Sündlosem, wenn sie selber nicht Sünde ist. Sie ist aber in dem Falle Sünde, wenn jemand in Unkenntnis dessen ist, was zu wissen er gehalten ist und was er wissen kann. Denn von einer päpstlichen Konstitution ist jeder je nach seinen Verhältnissen verpflichtet, Kenntnis zu nehmen. Ist also jemand so nachlässig, daß er sich nicht bemüht, sie zu kennen, so ist er nicht ohne Schuld, wenn er sie übertritt. Hatte aber jemand ein ausreichendes Hindernis, dessentwegen er die betreffende Konstitution nicht wissen konnte, wenn er z. B. im Kerker war oder in fernen Ländern, wohin die Konstitution nicht kam, so ist er durch eine solche Unkenntnis entschuldigt."

Dehnt er hier die Unkenntnis dessen, was man wissen mußte, auf das positive Gesetz aus, so in folgender Stelle auf das natürliche: [2]) „Jede Frage, wo es sich um eine

---

[1]) I. Quodl. art. 19. Ignorantia quae est causa actus causat involuntarium, unde semper excusat, quando ignorantia ipsa non est peccatum. Est autem ignorantia peccatum quando ignorat quis quae potest scire et tenetur. Constitutionem enim Papae omnes suo modo scire tenentur. Si ergo aliquis nesciat per negligentiam, non excusatur a culpa, si contra constitutionem agat.

[2]) IX. quodl. art. 15. Omnis quaestio, in qua de peccato mortali agitur, nisi expresse veritas habeatur, periculose determinatur, quia error, quo creditur, non esse peccatum mortale id quod revera est peccatum mortale, non excusat conscientiam a toto, licet forte a tanto. Error vero quo creditur esse pecca-

Todsünde handelt, unterliegt in ihrer Beantwortung großen Gefahren, falls nicht die Wahrheit als ganz offenbarer Schluß sich ergiebt. Denn der Irrtum, kraft dessen man überzeugt ist, es sei keine schwere Sünde da, wo thatsächlich schwere Sünde ist, befreit das Gewissen nicht von der Schuld, wenn er diese auch vielleicht verringert. Jener Irrtum aber, kraft dessen für schwere Sünde gehalten wird, was thatsächlich dies nicht ist, bindet das Gewissen unter schwerer Sünde."

Wo würde der Probabilist hier eine „Gefahr" erblicken? „Non obligat lex dubia." So ist sein Princip; wo also keine sichere Kenntnis ist, da kann von einer Verpflichtung keine Rede sein; also auch von keiner Gewissensgefahr.

Ganz allgemein erklärt dann Thomas noch (III. quodl. art. X.): „In den Dingen, die zum Glauben oder zu den guten Sitten gehören, wird keiner dadurch entschuldigt, daß er der irrtümlichen Meinung irgend eines Lehrers folgt: **non excusatur, si sequatur opinionem erroneam alicujus magistri.**"

Thomas hält in seinen Bestimmungen übrigens an dem Beispiele des Völkerapostels fest, der da von sich selber schreibt: „**Ignorans feci in incredulitate;**" der also seine Unkenntnis des christlichen Gesetzes als Grund seiner Feindschaft gegen die Kirche Christi anführt; und trotzdem sich den „ersten der Sünder" nennt. Paulus hat das Gesetz befolgt, welches er von der Synagoge gelernt und zwar hat er es mit festester Überzeugung befolgt, **abundantius aemulator existens paternarum traditionum;** und trotzdem bezeichnet er infolge dessen sich als **blasphemus, et contumeliosus.** Wäre Paulus Probabilist gewesen, es wäre ihm leicht geworden zu sagen: **Lex dubia non obligat;** und noch weniger verpflichtet ein Gesetz, welches ich gar nicht kenne.

---

tum mortale id quod non est mortale, ligat conscientiam ad peccatum mortale.

Aber der Apostel wußte wohl, was der Heiland gesagt: „Wenn ihr alles gethan habt, was ihr hättet müssen thun; dann saget, unnütze Knechte sind wir.“ Er wußte ganz gut die Verbindlichkeit des göttlichen Gesetzes und wie aus schuldvoller Nachlässigkeit in der Erforschung desselben wir viele Sünden haben, die wir nicht kennen: „Wenn ich mir auch nichts bewußt bin, so erscheine ich mir deshalb doch nicht als gerechtfertigt.“ „Der Gerechte wird kaum gerettet werden,“ tönt es dem Christen aus dem Munde Petri entgegen; — „in Furcht und Zittern wirket euer Heil,“ aus dem Munde Pauli; — „meine mir verborgenen Sünden, wer kann sie zählen,“ aus dem Munde des Psalmisten. „Es giebt Wege, die dem Menschen als gute vorkommen und ihr Ende ist die Hölle,“ versichert der Prophet.

Würde der Mensch, wenn er das Gesetz Gottes beobachtete, jedesmal so und so viel Geld bekommen, von einer lästigen Krankheit befreit werden, eine hohe gesicherte Stellung erhalten; — o, wie würde er sich dann darum kümmern, was von diesem Gesetze aufgelegt werde. Um eine elende zeitliche Existenz zu erlangen, strengt der junge Mann jahrelang seine besten Kräfte an, damit er die Gesetze der Kunst oder der Wissenschaft, welcher er sich zuwenden will, kennen lerne. Einen Arzt, der da sagen wollte, seine Behandlung habe allerdings den Tod des Kranken zur Folge gehabt, er sei aber daran nicht schuld, denn er habe die Mittel zur Heilung, wie die Medizin sie bietet, nicht gekannt, würde man für straffällig erklären. Aber wenn es sich um das Heil der eigenen Seele handelt, so ist es, als ob eine wildfremde Person in Frage stände!

Gewiß ist es notwendig, daß ein Gesetz, um zu verpflichten, promulgiert sein müsse und zwar promulgiert, wie es der vernünftigen Natur des Menschen zukommt. Dafür giebt es eine Masse Stellen sowohl aus Thomas, als aus den Vätern. Es ist dies vielmehr schon im Wesen des Gesetzes gegeben. Aber willkürlich ist der Zusatz, welcher

da fortwährend gemacht wird: **promulgata ut certa; lex ut regula, proinde certa.**

Soll unter diesem Zusatze verstanden werden, das Gesetz beginne erst insoweit zu verpflichten, als jedermann thatsächlich davon Kunde bekommen hat; so ist dies grundfalsch und ist dann überhaupt ein Gesetz nicht mehr möglich. Denn ein Gesetz verpflichtet in seinem Bereiche keinen oder alle. Ist es also erst verpflichtend, wann feststeht, daß jeder davon thatsächlich Kenntnis genommen hat, so ist seine Verpflichtung niemals eine feststehende, da niemand sagen kann, ob nun jeder das Gesetz kennt. Es ist dann, wie dies überhaupt aus dem Molinismus folgt, keine objektive Regel für den Menschen da; sondern alles ist durch die Haltung des Subjekts, durch das „Ich" bedingt. Es würden zudem in diesem Falle die faulen Glieder der betreffenden Rechtsordnung besser daran sein, wie die brauchbaren. Denn jene würden von der Kenntnis fern bleiben und deshalb nicht verpflichtet sein; diese aber müßten sich als gebunden betrachten.

Wird aber unter diesem Zusatze verstanden, das Gesetz müsse so bekannt gemacht sein, daß jeder in seinem Bereiche desselben es wissen könne, vorausgesetzt daß er sich als Glied des Ganzen darum bemüht, es kennen zu lernen; so ist derselbe richtig, aber überflüssig, denn er ist in der einfachen Promulgation enthalten.

„Die Bekanntmachung," sagt Thomas vom natürlichen Gesetze, „geschieht eben dadurch, daß Gott dasselbe in den Geist des Menschen eingepflanzt hat, damit es so mit den natürlichen Kräften erkannt werde." [1]) Das Naturgesetz (die zehn Gebote) trägt also der Mensch in sich. Seine eigene Vernunft drängt ihn dazu, es zu durchforschen. Seine eigene Vernunft bietet es ihm wie auf einer Tafel, daß er es lese.

---

[1]) S. th. 1. 2. qu. 90. art. 4. ad I. Promulgatio est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam.

Wendet aber der Mensch, kaum zu den Unterscheidungsjahren gelangt, seine Gedanken nur vergänglichen Dingen zu, kümmert er sich gar nicht um den Drang seiner innersten Natur; hat für ihn nur Wert, was den Sinnen schmeichelt; dann ist er nicht entschuldigt, wenn er die Gesetze der Natur nicht weiß. Sie hängen vor seinen Augen; aber er will sie nicht lesen. Sie sind mit aller möglichen Sicherheit und Gewißheit promulgiert in ihm; aber er will sie nicht kennen. Er ist schuldig, sie zu befolgen, weil er sich selbst und seinem Wohle es schuldet, sie zu erkennen; — und deshalb hat er in sich die schwere Schuld, wenn er sie nicht befolgt.

Wir gehen noch weiter. Der Grundsatz: „**Lex dubia non obligat**“ enthält in sich selbst seine volle Verurteilung. Es würde also für den Richter genügen, an der Existenz eines Gesetzes zu zweifeln, um sich auch bald aller Bedenken zu begeben und sein Urteil zu sprechen! Nein; gerade der Zweifel verpflichtet ihn, nun zu möglichster Gewißheit zu kommen und so lange zu forschen, bis er keine menschlichen Mittel mehr findet. Kann er auch da noch nicht eine volle Gewißheit erlangen, so muß er eben von dem höchsten Punkte der Wahrscheinlichkeit aus, den er erreicht hat, seinen Spruch thun.

Wir drehen das Argument um. **Qui probabiliter agit, prudenter agit.** Halten die Probabilisten den Probabiliorismus für eine „probable“, wenn auch nicht für die probablere Meinung? Jedenfalls. Nun daß sie dann nach ihrer eigenen Meinung mit Klugheit handeln und den Probabiliorismus anerkennen!

Ist das ein allgemein anerkanntes Gesetz für die Moralwissenschaft: **lex dubia non obligat?** Nein; denn es ist kontrovertiert. Daß sie also nach diesem ihrem eigenen Princip daraus kein Gesetz für die Entscheidung moralischer Fragen machen! Wir würden ihnen sagen: Ihr sagt: **lex dubia non obligat?** Nun wohl; dieses Princip ist ein angezweifeltes; also dürft ihr demselben nicht folgen.

422. Die eigene Argumentation der Probabiliſten.

Die übrigen „Principien" des Probabilismus ſind wohl an Zahl ſehr groß, aber an Wert deſto geringer. Sie umſchreiben meiſtenteils die beiden eben angegebenen. **Melior est conditio possidentis.** Aber wer iſt der Beſitzende? Iſt der freie Wille ein ſo unabhängiger, wie der Molinismus es wohl möchte; ſteht derſelbe ſomit *vor* dem Willen Gottes, nicht *hinter* demſelben als etwas von ihm Gewirktes; ſo iſt die Lage des geſchöpflichen Willens die „beſſere", denn er iſt der „beſitzende". Es liegt an ihm, ob er das Geſetz kennen lernen will oder nicht; eine Sünde iſt dann überhaupt, wie in Kap. 11 und 12 gezeigt worden, unmöglich. Denn es beſteht im Willen keine beſtimmende Kraft, von welcher er in ſeiner Selbſtbeſtimmung abfällt. Vielmehr hat er volle Freiheit ſich zu beſtimmen, wohin er will. Es iſt dies einfach ſein Recht Gott gegenüber, dem ſich Gottes Geſetz wie eine feindliche Macht gegenüberſtellt und dieſes Recht iſt er, der Wille, zu ſchützen berufen.

„Hält aber Gott in allem den Vorrang feſt"; rührt alle Beſtimmung im Willen, ſoweit ſie poſitiv iſt, von Ihm als der erſtwirkenden Urſache her, ſo iſt Gott und ſein Geſetz der „melior" und deshalb der „possidens"; und es beſteht dann keine natürliche Feindſchaft zwiſchen Gott und dem Willen. Vielmehr iſt das Geſetz der höchſte *Schutz* der Freiheit; der Schild, der vor dem Fallen behütet; das Buch, welches die im Innern waltende Beſtimmung von ſeiten Gottes der menſchlichen Vernunft ſtets als gegenwärtig vorhält und ſomit das Werkzeug bildet für die bewußte Mitwirkung des freien Menſchen mit Gott und ſeiner Teilnahme an der Leitung des All. Wir ſehen, wie hier eben alles darauf ankommt, ob die abſolute Unabhängigkeit des Willensaktes, wie der Molinismus will, eine gerechtfertigte iſt.

Non obligat cum tanto incommodo. Dieſes „Princip" iſt die Ermutigung für alle Trägheit; das Verbot jeder

Äußerung des Opfergeistes; das sanfte Ruhekissen aller Sinnlichkeit.

Wir übergehen die anderen und folgen unserer bis jetzt maßgebenden Methode: Wir lassen die Gegner ausreichend zu Worte kommen. Wie argumentieren sie? Das folgende Argument ist aus Gury entnommen (de consc. 61. S. 18. edit. in Germania altera 1857.:

„Keine Verpflichtung ist da vorhanden, wo keine zuverlässige Kenntnis des Gesetzes existiert (nulla obligatio, nisi de ea certo constet)." So heißt der zu beweisende Satz.

„Dies wird zuerst bewiesen aus der Notwendigkeit der Kenntnis des Gesetzes, um dazu verpflichtet werden zu können." Der Leser bemerke das in der ganzen Argumentation stets sich wiederholende idem per idem. Der zu beweisende Satz heißt: Wo Verpflichtung ist, da muß Kenntnis des Gesetzes sein. Das wird bewiesen aus dem anderen Satze: Notwendig ist die Kenntnis des Gesetzes, damit eine Verpflichtung bestehe. Die Übersetzung ist ganz wörtlich. Gury fährt fort zu „beweisen". „Denn jener ist nicht verpflichtet, das Gesetz zu erfüllen, der über diese Verpflichtung in unheilbarer Unkenntnis sich befindet, da es sich ja hier um eine subjektive Verpflichtung handelt oder um die Verpflichtung im Handelnden selbst. Denn das ist klar, daß ich nicht verpflichtet werden kann, wenn ich die Verpflichtung nicht kenne. Nun aber bin ich nach unserer Voraussetzung in unheilbarer Unkenntnis über meine Verpflichtung, da ich dieselbe in keiner Weise wahrnehmen kann. Denn ich kann sie nicht wahrnehmen, ohne daß ich mit Gewißheit verpflichtet wäre und das beweise ich folgendermaßen. Ich kann nicht wissen, daß ich verpflichtet bin außer durch das Urteil, wodurch ich dies behaupte, indem ich mir sage: ich bin verpflichtet. Aber ein solches Urteil kann ich nicht bilden, wenn nicht die Verpflichtung gewiß ist, d. h. mit Gewißheit gekannt. Denn es kann kein verständiges Urteil

oder vielmehr gar kein Urteil sein, wenn nicht die Zusammengehörigkeit des Subjekts und Prädikats durchschaut wird. Ferner, wenn die Verpflichtung ungewiß ist oder ohne volle Gewißheit gekannt, ist eine Wahrnehmung derselben unmöglich. Also ich kann nicht wahrhaft und eigentlich urteilen, daß ich der Verpflichtung unterliege; also ich kann nicht wissen, daß ich verpflichtet bin; also ich bin nicht verpflichtet." Bemerkungen zu dieser Beweisführung sind wohl überflüssig. „Ich bin nicht verpflichtet, weil ich die Verpflichtung nicht weiß;" das ist der Beweisgrund dafür, daß „ich keine Verpflichtung habe, wenn mir dieselbe unbekannt ist". Und das wird wieder bewiesen dadurch, daß ich die Verpflichtung nicht weiß, weil ich nicht verpflichtet bin. Übrigens beruht die ganze moralische Verpflichtung, wie dies hier mit ausdrücklichen Worten gesagt wird, darauf, daß ich mir sage, ich bin verpflichtet; ein objektiver Grund ist für sie nicht vorhanden. Der krasseste Subjektivismus ist damit an die Spitze der Moral gestellt; wie dies übrigens bei jedem Molinisten natürlich ist.

Die Sache wird noch schöner im folgenden: „Das wird zweitens bewiesen aus dem Widerspruche, der in der entgegengesetzten Meinung enthalten ist. Nämlich so: Das ist als eine Wahrheit anzuerkennen, dessen Verneinung einen unmittelbaren Widerspruch (?) in sich schließt (**immediatam contradictionem involvit**). Die Verneinung des Satzes aber: Keine Verpflichtung existiert da, wo sie nicht als solche sicher gekannt ist, schließt einen unmittelbaren Widerspruch in sich ein. Also. Denn wer diesen Satz verneint, behauptet damit zugleich den kontradiktorischen Gegensatz, daß es eine wie auch immer beschaffene Verpflichtung gebe, die nicht mit Zuverlässigkeit gekannt sei." Also der Satz, der „metaphysisch" bewiesen werden soll, ist einfach der Grund für diesen Beweis. „Das ist aber ein kontradiktorischer Gegensatz. Denn jede Bejahung ist ein wirkliches Urteil, das da voraussetzt, daß der Grund der Bejahung und sonach der bejahten

Sache erkannt ist; also setzt die Verneinung unseres Satzes voraus, daß eine Verpflichtung sicher vorhanden sei, ohne daß sie sicher wahrgenommen werde. Also jener, der unseren Satz leugnet, sagt damit, gewiß ist eine Verpflichtung da, die nicht gewiß ist, oder als eine gewisse nehme ich wahr eine unsichere Verpflichtung; das aber ist ein Widerspruch." (Nr. 62. S. 18.) Im letzten „kontradiktorischen Gegensatze" verstößt Gury gegen alle Regeln der Logik. Anstatt zu schließen: Also jener, der unseren Satz leugnet, sagt damit, gewiß ist eine Verpflichtung da, die nicht mit Gewißheit wahrgenommen wird (worum es sich handelt), schließt er . . . gewiß ist eine Verpflichtung, die nicht gewiß ist. Aber „bewiesen" muß eben werden! Es darf einmal keine vom Subjekt unabhängige, völlig objektive Gewißheit bestehen; alle bindende Kraft kommt vom Subjekt, weil dieses sich binden will. Noch mehr! Nachdem Gury in einem unaufhörlichen „circuitus" gezeigt hat, daß eine Verpflichtung nicht sicher sein kann, wenn sie nicht als eine gewisse gekannt wird, dadurch, daß mit Notwendigkeit eine Verpflichtung gekannt sein muß, um Verpflichtung sein zu können; endet er endlich mit dem Gegenteil dessen, was er beweisen wollte, daß nämlich die Probabilioristen als gewiß eine Verpflichtung wahrnehmen, die nicht gewiß ist **certam percipio obligationem incertam**; während er beweisen wollte, die Probabilioristen hätten unrecht, wenn sie meinten, es bestehe als objektiv gewiß eine Verpflichtung, obgleich sie dieselbe nicht als gewiß wahrnähmen.

Solche Beweisführungen dürften eigentlich den Gegenpart aller Beweise entheben. Es bleibt uns noch übrig, die Grundlage des Probabilismus als das, was sie ist, hinzustellen.

423. Die Grundlage des Probabilismus.

„Eine falsche Meinung ist im Bereiche des Erkennbaren dasselbe, wie das Ungeheuerliche in der stofflichen Natur"

falsa opinio ita se habet in cognoscibilibus sicut monstrum in natura corporali, sagt Thomas 18 de verit. art. 6. Wann ist aber im Erkennenden eine Meinung als falsch zu bezeichnen? „Eine wahre Meinung wird dann entfernt," antwortet Thomas, „1) wenn der Erkenntnisgegenstand sich ändert, wie z. B. es wahr gewesen ist zu sagen, Sokrates sitzt, zur Zeit als derselbe wirklich saß; es wäre dies aber nun, da Sokrates steht, falsch; — 2) durch Vergeßlichkeit; — 3) wenn jemand **wegen eines neu hinzugekommenen Grundes** das nicht mehr glaubt, was er vorher glaubte."

Beruht der Probabilismus auf der Kraft der Vernunft? Nein! Wenn ich einen Diamanten in der Hand habe, von dem ich annehme, er sei hundert Mark wert und es kommt dann ein Kunstkenner, der mir versichert, er sei tausend Mark wert, so halte ich den Edelstein gar nicht mehr als hundert Mark wert, sondern diese Ansicht gebe ich auf und nehme die auf Grund der Autorität wahrscheinlichere an, welche den Wert auf tausend Mark bestimmt. Aus der Wahrscheinlichkeit treten beide Ansichten nicht heraus. Es bleibt immer objektiv wahrscheinlich, daß er nur hundert Mark im Werte ist und daß der Kunstkenner sich täuscht. Aber für mich, der ich dem letzteren durchaus vertraue, hat der Wert eine Steigerung erfahren von neunhundert Mark. Ich kann nicht beide Meinungen festhalten; jene, die ich mir selbst gebildet und jene, welche der Kunstkenner mir gebildet. Wohl kann ich zweifeln. Aber vom Augenblicke an, daß es mir feststeht, der Kunstkenner verdiene volles Vertrauen, wiegt dieser Grund, das Urteil des Kunstkenners, höher als meine Ansicht und ich verlasse meine Ansicht; **decredo quod prius credidi.**

Die probable Meinung, welche ja die **adhaesio** der Vernunft in sich einschließt, kann in der Vernunft des einzelnen nicht zugleich bestehen mit der probableren. Vielmehr zwingt der überwiegende Grund die Vernunft, nicht zwar infolge des Grundes an und für sich, denn es handelt

sich nicht um ein objektives Wissen; wohl aber zwingt er infolge der Gegenüberstellung mit dem weniger Begründeten, dieses letztere zu verlassen als eine nun falsche Meinung, als ein **monstrum**. Das Wesen der Vernunft geht auf in der Frage nach dem Grunde, nach dem Warum. Je näher dem Grunde, desto freudiger notwendig die Anhänglichkeit der Vernunft. Daß die Vernunft an und für sich in der Wahl zwischen einer minder und einer mehr probablen Meinung die erstere billigen soll als maßgebende und entscheidende, ist gegen das Wesen der Vernunft und darin können alle **principia reflexa** nichts ändern. Nicht also auf der Vernunft ruht der Probabilismus.

Ruht er auf dem Willen? Unmöglich; selbst wenn die gesamten Annahmen des Molinismus über den Willen richtig wären. Der Wille strebt seiner Natur gemäß nach allem Guten und je mehr er haben kann, desto zufriedener ist er. Der Probabilismus aber läßt ihn anhängen dem, was mit geringerer Wahrscheinlichkeit ein Gut ist. Zudem strebt der Wille gemäß der Richtschnur der Vernunft. Was also von der Vernunft gilt, das gilt auch vom Willen.

Ruht der Probabilismus auf der Zukömmlichkeit, die er zur Natur des Menschen hat? Die Menschnatur will immer mehr vom Menschsein; immer mehr von eigener Vollendung; immer mehr Wohl. Und welches ist für sie die Richtschnur, nach der ihr Wohl geformt wird? Ihre Wesensform. Jegliches Wesen ist nur glücklich, wenn es nach der Richtung seiner Form vollendet ist. Die Wesensform der Menschnatur aber ist die vernünftige Seele. Die Vollendung dieser Natur also vollzieht sich gemäß den Regeln der Vernunft und steht deshalb im Widerspruche mit dem Probabilismus.

Die Leidenschaft, die Sinnlichkeit allein bleibt übrig, um die Lücke auszufüllen, welche zwischen den nicht hinreichend überzeugenden Gründen und der Anhänglichkeit, der **adhaesio** der Vernunft, übrig bleibt. „Weil es mir so

beliebt," das ist die Grundlage des Probabilismus. Und das ist das Belieben der Sinne, nicht der vernünftigen Freiheit. Deshalb hat dieses System so viele **principia reflexa**, die da alle der sinnlichen Trägheit und Zügellosigkeit huldigen, wie jeder sich bei Prüfung der einzelnen überzeugen kann. Leichter machen den Weg zum Himmel, vermindern die Gewalt, welche der Mensch sich anthun soll; das ist das Fundament, welches so fruchtbar an laxen, oft genug verurteilten Meinungen bis heutzutage gewesen ist.

Diese Grundlage wird um so mehr hervortreten, wenn wir nun den Beweis für die Richtigkeit des gegenteiligen Systems antreten, dann die Gefahren des Probabilismus aufzählen und endlich die Stimme der Kirche hören.

424. Der Probabiliorismus.

Es handelt sich in dieser ganzen Untersuchung vom Wissen Gottes nicht um unfruchtbare, rein spekulative Erörterungen. Die Frage aber nach dem leitenden Moralprincip ist es am wenigsten. Die „**opinio**", wie sie hier eben in ihrem Wesen skizziert worden, ist gerade jene Wirkung der ersten Ursache, welche unmittelbar alle Fähigkeiten im Menschen umfaßt und zu Gott, zur reinsten Spekulation, zur reinsten Betrachtung der Wahrheit hinwendet. Der Wille ist in der „**opinio**" einbegriffen; denn von ihm geht die Zustimmung oder die **adhaesio** an eine Meinung aus, welche durch Gründe den Verstand nicht bewältigt. Die Vernunft ist einbegriffen, denn ihr gehört der Gegenstand der **opinio**. Die Sinne sind einbegriffen, denn der Gegenstand der **opinio** erscheint nicht als ein rein allgemeiner wie der des Wissens; er erscheint deshalb nicht als ein in sich notwendiger, sondern immer mit engster Beziehung auf etwas einzelnes, dem natürlichen Gegenstande der Sinnesthätigkeit.

Durch die „Meinung" also umfaßt Gott den ganzen Menschen, wie dies beim Wissen oder bei der Liebe oder bei

irgend einer anderen Tugend nicht in diesem Maße geschieht. Wir stehen hier an der Vollendung des Traditionsprincips und zugleich an der glorreichsten Wirkung des göttlichen Wissens.

Hat denn der Mensch in seinem Wandel auf Erden jemals unumstößliche Gewißheit, soweit es auf übernatürliches Wirken ankommt? „Niemand weiß, ob er der Liebe würdig ist oder des Hasses." Wahrscheinlichkeit nur steht da immer vor der menschlichen Vernunft! Ist es wirklich gut und verdienstvoll, was ich jetzt im einzelnen thue? Treibt in meiner augenblicklichen Wirksamkeit der Geist Gottes oder mein Geist? Entspricht mein Handeln der ewigen Vorherbestimmung? „Die Gedanken der Menschen sind voll Furcht und ungewiß unsere Voraussicht!" Wahrscheinlichkeit herrscht immerdar. Der Himmel ist so weit von der Erde. Nicht die Pflanzen und der Staub hier unten haben Einfluß auf das Licht da oben. Aber das Licht der Sonne, des Mondes, der Sterne hat Einfluß auf das Wachstum hier auf Erden. Bestimmbar ist alles Geschöpfliche vor Gott. Aber kein Grund besteht auf Erden, der auf das Entschließen Gottes irgend welchen bestimmenden Einfluß haben könnte. Nichts trägt von allem dem, was uns im einzelnen Wirken bestimmt, den Charakter unverwüstlicher Kraft und Gewißheit vor Gott an sich. Vor Ihm nimmt die Natur die Krone vom Haupte und ist wie weiches Wachs in seiner Hand. „Wie das Wachs vor dem Feuer," so zerfließt sie vor Gott; heißt es beim Psalmisten.

Welchen Trost bietet hier nicht der Thomismus?! Er läßt sehen die feste Hand, die da eingreift in unser Sein, in unser Leben, in unser Wirken. Beim Thomismus ist nicht eine bloße Idee in der vergänglichen Vernunft maßgebend; nicht ein im Nichts seiner Nacktheit schlecht verhüllter Willensakt. Der allmächtige Gott, der einzig feste Punkt im All, füllt den Mangel der Kreatur aus. Unter seiner Hand entsteht eine Einheit aus den verschiedenen Vermögen des

Willens, der Vernunft, der Sinne. Dem Willen mangelt etwas: er kann nicht sehen und somit sich nicht selber führen. Der Vernunft fehlt etwas: sie gewinnt aus der sie umgebenden Schöpfung keine Gewißheit, die sie zur eigenen Vollendung führen könnte; allgemeinen Gründen nur ist sie zugänglich. Den Sinnen fehlt etwas: sie schauen zwar wirklich, aber bloß die Rinde, sozusagen bloß das Äußere der Dinge, nicht den inneren Grund im Einzelnen. Die ewige Fülle ersetzt durch ihr Einwirken all diesen Mangel.

Aus ihr fließt die Bestimmung in den Willen; Licht in die Vernunft; Kraft in die Sinne, auf daß die Sinne und in ihnen der Stoff erhoben werde zum Lichte der Vernunft, die Vernunft in der Gleichförmigkeit mit dem Willen und der Wille in Gott sich vollende.

Nun können wir auch ergänzend das letzte Wort sagen zum Verständnisse des Traditionsprincips; zumal dazu, auf welche Weise innerhalb der Kirche immer die explicite Auffassung der geoffenbarten Wahrheit voll und ganz vorhanden gewesen ist.

Die Kirche ist im wahren Sinne des Wortes eine einige, una catholica ecclesia. Sie ist das sichtbare Bild jener Einheit, welche der erste Urgrund durch sein Einwirken in den geschaffenen Fähigkeiten bewirkt. Sie führt die auserwählten Seelen dazu, daß ihr Thun und Lassen, ihr Erkennen und Wollen in Gott sich vollzieht; von Gott ausgeht; in Gott gefestigt wird und zu Gott hinleitet. „Gott schaut immerdar in Sich," sagte oben am Ende der Untersuchung über das göttliche Wissen Thomas; „und was Er geschaffen und schafft, das schaut Er doch immer in Sich selber; und so schließt sein spekulatives Erkennen, dessen Gegenstand das Wesen Gottes ist, das praktische Wissen, welches sich auf die Kreatur richtet, in sich ein."

Dem muß das Traditionsprincip entsprechen. Es muß seinem Wesen nach eine Vorbereitung sein für jenes Erkennen, von dem Paulus spricht: **Nos vero omnes, revelata facie**

gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tanquam a Domini Spiritu (II. Kor. 3.).

Im dogmatischen Erkennen ist nämlich der Geist Christi maßgebend. Er führt vor allem unseren Willen vollendend von einer Herrlichkeit zur anderen, bis wir den Glanz der ewigen Schönheit schauen. „Geistig" ist die Dogmatik der Kirche. Die Heiligkeit führt stets den Vorsitz in der Versammlung der Kinder Gottes. Von der Fülle der Heiligkeit kommt jenes im vorigen Kapitel geschilderte Wissen. Heilige sind in der Kirche Träger des Verständnisses der Offenbarung mehr gewesen als Gelehrte. Und jene Wunder der Gnade und der Natur, die wir Kirchenlehrer nennen, sie danken ihrer alle Fähigkeiten durchdringenden Heiligkeit die Erleuchtung ihrer Vernunft. Jene Antworten, welche die Märtyrer, oft kaum reife Kinder, ihren Henkern gaben, sind ebenfalls wirkliche Quellen der dogmatischen Wissenschaft. Oben muß diese erhabenste aller Wissenschaften ihren nie versiegenden Quell suchen; nicht in der Natur unten unter den geschaffenen im Stoffe befindlichen Kreaturen. Auf die „sancti" beruft sich Thomas gern.

In jeder Art von Wissenschaft hat das „explicite" den Sinn, welchen der Zweck der betreffenden Wissenschaft bedingt. Kennt der Baumeister explicite die Ziegeln, die Steine, das Eisen u. s. w.? Ohne Zweifel; selbst der gewöhnliche Arbeiter kennt sie explicite. Weiß der Baumeister damit, aus welchen chemischen Elementen diese Materialien bestehen; weiß er, wie die Metaphysik über ihre Zusammensetzung aus Form und Stoff, aus Sein und Wesen urteilt? Das zu behaupten wäre Thorheit. Aber er weiß, wie sie in das zu erbauende Haus passen. Er weiß ihr Gewicht, ihren Umfang und somit, wie viel Kraft es bedarf, um sie an den gegebenen Ort zu bringen. Er weiß ihre Farbe, ihre Gestalt, ihre Wirkung im Gebäude. Er weiß auch, welche von ihnen nicht brauchbar sind und was den

Eindruck, den sie zu machen bestimmt sind, hindern könnte und müßte.

So etwa wird auch die dogmatische Wissenschaft und ihr leitendes Princip vom Zwecke geleitet und diesem gemäß ist das „Explicite" im Wissen zu verstehen. Auf Erden ist der Wille im Menschen die maßgebende Fähigkeit; im Himmel wird es die schauende Vernunft sein. Für die pilgernde Vernunft ist ja der Gegenstand des Glaubens keine als solche erscheinende Gewißheit, wie ihre Natur dies verlangen möchte. Wahrscheinlichkeit und oft im Bereiche der Natur recht schwache Wahrscheinlichkeit, die man nicht selten zur Unmöglichkeit stempeln möchte, ist, soweit man vom glaubenden Subjekte absieht, ihr Gegenstand. Daß drei Personen in ein und derselben Natur sind, das anzunehmen wird der Klügere sich weigern und damit sich begnügen; der weniger Weise wird es als etwas Unmögliches durchaus leugnen. Daß zwei Naturen in einer Person zu einer Einheit werden und dabei selbständige Naturen bleiben und nicht, wie beim Menschen die sinnliche Natur, zu bloßen Fähigkeiten und Vermögen sich erniedrigen; dafür wird ein hoher Geist den geringsten Grad von Wahrscheinlichkeit, mehr Ahnen als Wahrscheinlichkeit haben; wogegen ein gewöhnlicher es als eine Thorheit abweisen wird.

Vom Willen geht im Bereiche des Glaubens die feste Anhänglichkeit aus. Von dem Einwirken des Allmächtigen in den Willen fließt Licht in die Vernunft und festigt diese, daß sie zustimmt und einen Zweifel nicht mehr zuläßt. Vom Willen rührt jene Gewißheit des Verstandes her, welche alle natürliche Gewißheit übersteigt.

Und wohin führt sie? „Damals," schreibt Gregor der Große, „war die Welt in blühendem Zustande; Reichtum beglückte die Menschen; Dauer herrschte in den gesellschaftlichen Zuständen; Friede unter den Völkern. Und während diese heiligen Märtyrer so von der in hohem Glücke auf-

lühenden Welt umgeben waren, fand sich dieselbe in ihren Herzen als verdorrt und unfruchtbar vor."

Der Gatte verläßt die geliebte Frau; die Mutter ihre Kinder; die Kinder verlassen ihre Eltern. Hab und Gut wird ihnen genommen; Sklavendienste warten ihrer; anstatt Ehre und Glanz wählen sie Schande und Verachtung. So thun im Glauben die heiligen Bekenner Christi. Lieber den Tod und alle Entbehrungen als Trennung von Gott! Das ist Wissen; das ist ganz „explizites" Wissen, wie es der Glaube hervorbringt; das ist Wissen, welches genau abzuwägen weiß den Wert jeder, auch der höchsten Kreatur, den Wert jeglichen Gutes im Verhältnisse zum Ewigen. Da sind die Dinge in ihrem vergänglichen Sein gegenwärtig dem Geiste, wie sie es keinem Gelehrten sind, der aus der Natur sein Wissen schöpft. Da erscheinen sie, wie sie sind, nicht anders äußerlich als sie im Innern Sein haben; nicht anders heute wie morgen; nicht anders dir wie mir.

Es geht mit der Heiligkeit in der Kirche wie mit dem Erkennen und Erfassen des Glaubens. Am Beginne der Kirche steht die größte und tiefste Heiligkeit. Niemals hat die Kirche einen solchen Schatz von Heiligkeit in einzelnen Personen besessen wie im ersten Jahrhunderte. Es geht später etwas abwärts; immer aber so, daß alle Tugenden in der Kirche zu leben fortfahren, wenn auch nicht alle gleichmäßig in einzelnen Personen wie im Anfange. Es kommen darauf wieder Glanzepochen, wo sich die Tugenden in einzelnen Personen konzentrieren, obgleich nicht im selben tiefen Grade wie im Beginne, wo das Lichtmeer der Ewigkeit gleichsam überzuwallen scheint in die Zeit. Zugleich damit geht jedoch zusammen ein beständiger Fortschritt des Ganzen der Christenheit; so daß die Roheit der Massen nicht mehr der Heiligkeit einzelner so schroff gegenübersteht. Die Summe der Heiligkeit, welche Christus in der Kirche niedergelegt, bleibt immer dieselbe gleichwie die der erkannten Wahrheit. Aber wie der Psalmist sagt,

daß „die Wahrheiten kleiner gemacht worden" und so zugänglicher für alle, ebenso geht es mit der christlichen Heiligkeit.

Immerdar bleibt aber die Heiligkeit das tiefste Fundament in der Kirche für alle übernatürliche Kenntnis. „Der Zweck des Gebotes ist die Liebe," sagt der Apostel. Der Heiland aber spricht: „Eine größere Liebe hat niemand, als jener, der sein Leben für dieselbe hingiebt." Durchschauen in den Dingen, bis daß ihre völlige Ohnmacht erscheint; — das ist christliche Wissenschaft, wie sie von Geschlecht zu Geschlecht überliefert worden. Durchschauen, bis durch den Tod der Dinge hindurch der allein Mächtige als einziger Zweck und sein Beistand als einzig wirksames Heilsmittel erscheint; — das ist der Zweck des christlichen Wissens; nach ihm bemißt sich das „Explizite" im christlichen Wissen.

Die Heiligkeit leitete in den Kirchenlehrern und vor allem im Haupte der wissenschaftlichen Tradition, im großen Areopagiten, das Wissen. Sie war die Richtschnur ihres Forschens. Wie sehr leuchtet der Zweck der Glaubensforschung doch immer durch in den Auseinandersetzungen des Schülers Pauli?! Wie von einer unsichtbaren Gewalt her werden die Begriffe „Natur", „Person", „Sein", „Seele", „Macht" und wie alle jene natürlichen Grundbegriffe heißen, mit Licht von oben gefüllt, verbreiten so nie geahntes Licht in der Seele und treten dann den Weg zur Heimat an. In keinem der Väter tritt, man möchte sagen, bei jedem Worte dieser Zug zum Anschauen Gottes geeint mit nüchternster, durchdringendster Schärfe so lichtvoll hervor wie im ersten Bischof von Athen, dem Apostel Galliens.

Der Wille ist von Gott bestimmt und kraft dieser Bestimmung wird derselbe, weil die Bestimmung, die unmittelbar von Gott kommt, Licht und Kraft zugleich ist, die Ursache für die Erleuchtung des Verstandes. Stelle in das erleuchtete Zimmer ein neues Gerät. Wird dieses auch erleuchtet werden? Ohne Zweifel. Kommt die Beleuchtung vom Ge-

räte her? Keineswegs. Das Licht war vorher ebenso „explizit" vorhanden wie später. Aber unterliegt nun trotzdem etwas dem Lichte, was dieses letztere vorher nicht erleuchtet hat? Jedenfalls. So nun verhält es sich mit dem „expliziten" Wissen des übernatürlichen Glaubens. „Sorget nicht, was und wie ihr sprechen werdet, der Geist wird in euch sprechen;" ermahnt der Heiland seine Apostel.

Die Ausdrücke des Plato treten vor die in solchem Glauben erleuchtete Vernunft Augustins; deren Licht da also von der Liebe im Willen kommt und deren Zweck wieder die Liebe ist! Erleuchtet da etwa die Philosophie Platos in Augustin den Glauben? Nein! Da aber einmal dieses natürliche Wissen vor ihm steht, so erscheint ihm nun erst, wie an dem Unterrichte des heiligen Ambrosius nichts gefehlt hat; nun sieht er, wie da alles geregelt war; ein Diamant tritt vor die Sonne und leuchtet da etwa in seinem Strahlenglanze. Die Ausdrücke Platos entkleiden sich im Lichte der Offenbarung ihres Dunkels und legen den Herrschermantel an, so daß vermittelst ihrer nun auch alle Beziehungen im Stoffe leuchten und ausreichend erklärt werden.

Vor die Vernunft des heiligen Thomas tritt der nüchterne Aristoteles. Jedoch nicht Aristoteles erschließt dem heiligen Thomas das Verständnis des Geoffenbarten; was Aristoteles vielmehr geschrieben, das bleibt von sich aus nur rein im Bereiche der Wahrscheinlichkeit, einmal erhoben werden zu können. Die Liebe des Geistes im Gegenteil, die im Willen des heiligen Thomas ausgegossen ist, bewirkt in der Vernunft die feste Zuneigung zu der natürlichen Wahrheit, wie Aristoteles sie erklärt; und kraft dieser Zuneigung, dieser adhaesio, wird nun nach und nach, soweit es sich vorstellt, all jenes natürliche Wissen erleuchtet und strahlt noch nach Jahrhunderten in immer frischem Feuer.

Docibiles Dei werden die natürlichen Wahrheiten. Der feste Anschluß, den sie untereinander haben; die Kraft, welche sie über den Stoff und dessen Leitung besitzen; ihre Gewiß-

heit vor dem Lichte der Natur erscheint nun um so fester und kräftiger. Das sind aber nur Folgen der eigentlichen Aufgabe der Glaubenswissenschaft und zwar an und für sich schwache Folgen. Es sind Zeichen, wie gewaltig das übernatürliche Licht nach jeder Seite hin wirkt. Daß z. B. gezeigt wird, wie Substanz und Person Begriffe sind, die im Bereiche der Natur sich gegenseitig ergänzen; wie die Idee „Wahrheit" im Bereiche der natürlichen Vernunft sich zum thatsächlichen Erkennen, wie die Substanz zum wirklichen Einzelsein verhält; — dies und Ähnliches zu wissen, macht nicht im mindesten das „Explizite", das „Verstandene" und „Erkannte" im Glaubenswissen aus. Ein solcher Fortschritt ist dem ähnlich, den wir oben hervorgehoben; wenn z. B. mehr Gegenstände in einem Saale dem hellen Lichte unterstellt werden. Es ist ein rein materialer Fortschritt. Ist mit diesen Lehren es nicht verbunden, wie nichts in der Natur besteht, was nicht zu Gott führt; erscheint es nicht in denselben, wie keine natürliche Wahrheit von sich aus den übernatürlichen Zweck hindert, sondern vielmehr, soweit sie Wahrheit ist, zu Gott führt; wird nicht von allen Seiten her gezeigt, daß dann nur etwas ist, wann es von Gott gewirkt und daß es nur insoweit ist, als es von Gott gewirkt ist; daß es also zu Gott zieht, wie das Licht die Augen zur Sonne leitet; — so ist das keine Theologie, keine Gottesgelehrheit.

Es ist dies eine der Theologie fremde Wissenschaft, wie es dem Baumeister als solchem ein fremdes Wissen wäre, den Stein nach seiner metaphysischen Zusammensetzung oder nach seinem historischen Schicksale zu erkennen. Mag dann das „Explizite" noch so groß sein; es geht dies die Theologie nichts an, der es gebührt, die Dinge zu kennen und ihre gegenseitigen Verhältnisse zu durchforschen, insoweit diese zu Gott führen oder Hindernisse für das Schauen des göttlichen Wesens sind. Ihre Beziehung auf Gott ist allerdings im letzten Falle für die Vernunft an sich betrachtet nur in

den Grenzen der Wahrscheinlichkeit. Diese Wahrscheinlichkeit bildet aber einen Gegenstand der Gewißheit für den Menschen auf Grund von dessen Willen, der als von Gott bestimmter die Anhänglichkeit des Verstandes bewirkt.

Hier liegt die unerschütterliche Grundlage für den Probabiliorismus. Daß der Vernunft manche Gegenstände nur Wahrscheinlichkeitsgründe bieten und manchmal in recht geringer Zahl; dies leugnet nicht der Probabiliorismus und ebensowenig, daß es erlaubt ist, denselben zu folgen. Der heiligen Apollonia z. B. hätte wohl kein Moralist den Rat gegeben, sich ins Feuer zu stürzen. Hat sie recht gethan? Der geringen Wahrscheinlichkeit für die Vernunft stand gegenüber die große Liebe zur heiligen Reinigkeit und zum Herrn in ihrem Herzen. Was jener fehlte, füllte diese aus.

Wie kann ich aber handeln, wenn ich die Sache nicht mit Gewißheit als gegenwärtig vor mir habe? Wie weiß ich, daß der heilige Geist in meinem Herzen lebt? Da heißt es einerseits: **Beatus homo qui semper est timidus.** Im Bereiche des Übernatürlichen, wo es sich um die Wirkungen des unsichtbaren Gottes und um sein Recht handelt, in geheimnisvollster Weise den Willen im Innern zu bestimmen, kann der Mensch in allem seinem Handeln der Furcht sich nicht entschlagen. Das Schauen und somit eine seinem Geiste gegenwärtige selbstbewußte Sicherheit ist ihm naturgemäß im Übernatürlichen hier auf Erden nicht beschieden. Heiliges Vertrauen in Gott und der feste Entschluß, sein Handeln sogleich anders einzurichten, wenn der Wille Gottes sich etwa anders offenbaren sollte, ersetzen, soweit es die Vergegenwärtigung des Gegenstandes betrifft, den zur Gewißheit fehlenden Grad.

Aber dann ist es andererseits unmöglich, daß es erlaubt sei, deshalb allein dem größeren Lichte, sobald es sich geltend macht, nicht zu folgen, weil man eben dem geringeren folgen möchte.

Die Bestimmung des Urgrundes im Willen, die in einer

dem Menschen unbewußten Weise alle Äußerungen der menschlichen Fähigkeiten leitet, kann nicht dazu führen, das zu thun, wozu kein Grund vorliegt; denn im Vergleiche zum mehr Begründeten ist das weniger Begründete grundlos. Gott ist Licht und Kraft zugleich. Seine Kraft im Willen kann nicht dazu führen, daß die Vernunft das geringere Licht für wertvoller erachtet wie das größere. Ein Thor ist derjenige, welcher im Dunkel einen Gegenstand sucht und dazu einen glimmenden Docht nimmt, während er eine helle Leuchte haben kann, mag auch diese letztere nicht gerade die Sonne, nicht das Tageslicht sein. So sehr es dem Menschen erlaubt ist, auch nach bloßer Wahrscheinlichkeit in der oben angegebenen Weise zu handeln und zwar nach geringer Wahrscheinlichkeit, wenn keine größere zu haben ist; ebenso sehr ist es ihm unerlaubt, die in helleren Strahlen seiner Vernunft glänzende gegenwärtige Wahrheit zu verachten, damit er der weniger erkannten anhänge. Gott ist Wahrheit. Seine Wirkung im Willen ist entweder keine oder sie kann nur dahin treiben, immer mehr Wahrheit vor sich zu haben, damit diese letztere das Licht auf den menschlichen Pfaden sei.

425. Die Gefahren des Probabilismus.

Wie groß die Gefahren seien, welche mit dem Probabilismus verbunden sind, zeigt bereits P. Gury selber in folgenden Worten an: „Sogleich als der Streit über den Probabilismus entstand, nämlich in der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts, erhob sich eine ungeheuere Menge für denselben aus allen Nationen, Lebensverhältnissen und aus allen religiösen Orden, so daß für diese Meinung beinahe unzählige Autoren angeführt werden können.“ Er nennt dann unter diesen Autoren Suarez, de Lugo, Lessius, Amort, Bonacina und den heiligen Alfons von Liguori. (Letzteren beiläufig ganz und gar mit Unrecht, wie aus dem Streite zwischen den Redemptoristen und dem P. Ballerini

in den letzten Jahren klar hervorgeht und wie wir später noch Gelegenheit nehmen werden darzuthun.)

Die Wahrheit bricht sich nämlich nach den Beweisen der Geschichte nur mit Schwierigkeiten und allmählich Bahn. Eine „ingens turma patronorum" hat das Christentum im Beginne seiner Laufbahn nicht gehabt, wohl aber desto mehr Verfolger; und ebensowenig hatten, übrigens ganz im Geiste desselben, die Vorkämpfer der Wahrheit in den verschiedenen Jahrhunderten eine „ingens turba patronorum". Der Arianismus aber besaß alsbald eine „tanta Doctorum caterva" aus allen Nationen und Ständen; der Nestorianismus, Pelagianismus, Protestantismus erfreute sich ebenso dieses zweifelhaften Vorzuges.

Sehen wir uns nun einmal die Sätze der ersten Probabilisten an, welche allerdings jetzt bereits seit langen Jahren verurteilt sind; wir werden leicht finden, warum sogleich im Beginne der Zulauf so groß war.

1) Tam clarum videtur fornicationem secundum se nullam involvere malitiam, sed ideo esse malum quia prohibitum ut contrarium omnino rationi dissonum videatur. Caramuel 4. Theol. mor. n. 1598. Denzinger Enchir. 1065.

2) Mollities jure naturae prohibitum non est, unde si eam Deus non interdixisset, saepe esset bona. (Wo aber hat sie Gott positiv verboten? —) L. c. n. 1603. Denz. 1066.

Dagegen hatte schon Tertullian geschrieben: Horridasque illas libidinum furias in corpora, in sexus, ultra jura naturae, quae non tam crimina quam monstra dicendae sunt. Und ein Heide (Martialis lib. 9. epigr. 42.):

Hoc nihil esse putas? scelus est, mihi crede, sed ingens
Quantum vix animo concipis esse tuo
Ipsam crede tibi naturam dicere rerum
Istud quod digitis, Pontice, perdis, homo est.

3) Copula cum conjugata, consentiente marito, non

est adulterium; adeoque sufficit, in confessione dicere, se esse fornicatum. (Ab academia Lovaniensi a. 1653 censurata; Denz. 1067.)

4) Satisfacit praecepto Ecclesiae de audiendo Sacro, qui duas ejus partes, immo quatuor simul a diversis celebrantibus audit. Escobar tract. I. exam. II. nr. 73; Denz. 1070.

5) In audiendo missam de praecepto vel recitandis horis satis est attentio externa: unde potest quilibet voluntarie distrahi. Caramuel in ep. praelim. ad Dianam.

6) Si actor, velit nolit advocatus, accusare vult; vel etiam accusare vult, tametsi nullum jus videatur habere, potest illi advocatus patrocinari: saepe enim contingit, causas male fundatas bene succedere et bene fundatas male succedere. Caramuel. Theol. mor. 1470. Dieſen „Weg zum Himmel" hat allerdings Auguſtin nicht gekannt, der da (ep. 54) ſchreibt: Si justitia sincerius consulatur, justius dicitur advocato, redde quod accepisti, quando contra veritatem stetisti, iniquitati adfuisti, fefellisti, justam causam oppressisti, de falsitate vicisti . . . Quis tandem advocatus facile reperitur, qui suscepto suo dicat, recipe quod mihi cum male tibi adessem dedisti et redde adversario quod me agente inique abstulisti.

7) Licitum est inducere testem ad jurandum falsum, quod ipse quidem qui jurat putat esse verum, ipse vero inducens scit esse falsum. Tamburini, lib. 3 in decal. cap. I. §. 6. n. 7.; Denz. 1042.

8) Licitum est reo cum aequivocatione negare veritatem judici legitimo legitime interroganti. Tamb. lib. 3. cap. 4. §. 3. n. 5.; Denz. 1044.

9) Licitum est, absoluto desiderio cupere mortem patris non quidem ut malum patris, sed ut bonum cupientis; quia nimirum ei obventura est pinguis haereditas. Tambur. lib. 5. cap. 1. §. 3. n. 29. et 33.; Denz. 1031.

10) Infidelis, cui proponitur nostra fides, ut magis credibile apparet, non tenetur ad recipiendam nostram fidem. Sanchez; Sancius; Diana apud Escobar Theol. mor. p. 39.; cf. Erardus Billius, tract. 3.; c. 1. de fide; Denz. 1021.

11) Dare pecuniam vel aliud quid temporale pro beneficio ut motivum quo voluntas collatoris ad illud conferendum inducatur, non est simonia, si non detur ut pretium beneficio aequale. Valentia, tom. 3. disp. 6. qu. 16.; Denz. 1062.

12) Vix unquam tenetur quis ad eleemosynam largiendam ex superfluo status. Vasquez in opusc. de eleem.; Denz. 1039.

13) Unico officio potest quis satisfacere duplici praecepto pro die praesenti et crastino. Denz. 1006.

14) Non est contra justitiam, pro pluribus Sacrificiis stipendium accipere et Sacrificium unum offerre. Denz. 981.

15) Generatim, dum probabilitate sive intrinseca sive extrinseca, quantumvis tenui modo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus, prudenter agimus. Denz. 1020.

16) Si liber sit alicujus junioris et moderni, debet opinio censeri probabilis. Denz. 998

Wie sollten solche Moralgrundsätze nicht Anklang finden bei der „caterva“ und Gunst erlangen bei der „turma ingens“. Da steigt ja die Moral Christi herunter in den Kot der Leidenschaften, anstatt daß der Mensch durch sie emporsteige zur lebendigen Wahrheit. Das Salomonsche „stultorum infinitus est numerus“ hat fürwahr seine Geltung noch nicht eingebüßt.

Dazu füge man noch hinzu, was Sanchez sagt (decal. lib. I. c. 9. n. 6.), „man könne, wenn einem ja die Schwierigkeit gegen eine probable Meinung als unlösbar vorkomme, voraussetzen, ein anderer könne sie lösen;“ — und die Willkür im Handeln gewinnt damit eine schrankenlose Weite.

Die Mahnung des Laktanz wird zur Lächerlichkeit (lib. 3. cap. 13.): Ne trahamur auctoritate cujusquam, sed veritati potius accedamus. Nullus hic temeritati locus est: in aeternum stultitiae poena subeunda est, si aut persona inanis aut opinio falsa deceperit: et (lib. 3. cap. 3.) in qua (materia morum) si quid erratum est, vita omnis evertitur.

Scotus macht sich unnötige Sorge, wenn er warnt: „In moralibus quando sunt altercationes de aliquo peccato, quando primo est mortale, ut si unus peritus in scientia dicat, quod non licet sic mercari et alius dicat quod licet; tutius est non procedere nec sic nec sic, sed exspectare quousque veritas pateat aliunde: si enim ita esset, quod unus doctor diceret aliquem peccare mortaliter nisi sic faceret et alius quod peccaret, si sic faceret, simplex foret perplexus. Ideo bene videndum est in moralibus, antequam aliquid asseratur; quia videlicet cum habens duas opiniones contrarias perplexus sit, periculose se determinaret ad unam, nisi re diligenter inspecta, illam probabiliorem agnosceret“ (3. dist. 25. qu. 1 num. 8.); und nochmals: Cum multis sit probabilior pars negativa, non **sine peccato** aliquis se exponit dubio, sequendo affirmativam minus probabilem. (4. dist. 11. qu. 6.)

Die Gefahr eines vollständigen Subjektivismus ist mit dem Probabilismus unleugbar verbunden, wie dies übrigens auch der Molinismus offenbar in sich schließt. Das einzelne Subjekt, das „Ich“ wird mit unbeschränkter, sonst nur Gott zukommender Herrschaft bedacht, über die „Meinungen“ zu verfügen. Die Lehrer der Moral bemühen sich, wie aus den oben angeführten Sätzen hervorgeht, welche übrigens noch jetzt, wenn auch in mehr verdeckter Weise, der Hauptsache nach gelehrt werden, jegliche beliebige Meinung „probabel“ zu machen; und wenn sie das noch nicht ist, so kann man ruhig erwarten, wie Sanchez meint, daß ein anderer sie probabel

machen wird. Die Kinder der Kirche können dann, da man ja jeder „probablen" Meinung folgen kann, nach Bedürfnis auswählen, was ihnen gemäß den einzelnen Verhältnissen paßt; einer Sünde werden sie sich selten schuldig machen.

Die Probabilisten machen ihren Gegnern nicht selten den Vorwurf, dieselben würden notwendig zum Tutiorismus geführt. Kein Vorwurf kann inhaltloser sein. Probabiliorismus und Tutiorismus sind zwei ganz verschiedene Dinge, von denen ein jedes seinen Weg verfolgt. Das erstgenannte System handelt von dem, was Gott durch seine Gebote vorschreibt; das letzte von dem, was angeraten ist. **Eligere viam tutiorem consilii est**, schreibt Antoninus (I. tit. 3. art. 10. §. 10.), **non praecepti, alias oporteret omnes ingredi religionem, quia in ea tutius vivitur quam in mundo.** Muß ich nüchtern sein von da an, daß die letzte der vorhandenen Uhren Mitternacht angezeigt hat, vorausgesetzt, daß ich im guten Glauben bin; oder von da an, daß die erste dieser Uhren dies gethan, wenn ich am Morgen kommunizieren will? Wahrscheinlicher ist die erstgenannte Meinung; sicherer die letztgenannte. **Non semper est necessarium**, sagt Navarrus im **manuale cap 27. num. 279., partem tutiorem eligere, quia satis est quoad praecepti implementum tutum eligere, etiam in his quae ad fidem et mores pertinent: in aliis nec de consilio tenetur quis eligere tutiorem.**

Hilft wirklich der Probabilismus der menschlichen Schwäche auf und ist sie so gewissermaßen ein Erziehungsmittel? Weit entfernt! Je mehr der menschlichen Schwäche nachgegeben wird, desto tiefer sinkt dieselbe. „Cibus ejus electus." Nicht jegliches Gericht darf der Seele vorgesetzt werden; sondern nur ein nach reiflichster und eingehendster Prüfung und Zusammensetzung sorgsam bereitetes. Die ewige Wahrheit ist einmal da. Ihre Gesetze sind **a parte rei** objektiv gegebene. Sie bedürfen zu ihrer objektiven Vervollkommnung keiner Arbeit unserer Vernunft. Nur er-

lassen soll sie unsere Vernunft. Nicht gleichgültig soll sie sein, ob sie dem in sich feststehenden ewigen Gesetze sich nähert oder ob sie sich davon entfernt; denn: **Recedentes a te in terra scribentur.**

Die Probabilisten meinen noch endlich, daß die gegenteilige Meinung Anlaß zu Skrupeln geben müsse; denn es könnte ja immer noch eine andere mehr wahrscheinliche Meinung vorhanden sein und dieser müßte man dann folgen.

Es ist schwer verständlich, wie dieser Vorwurf erhoben werden kann. Worum geht denn die Kontroverse? Ob im Falle, daß eine Meinung minder wahrscheinlich ist und die andere mehr wahrscheinlich, es erlaubt sei, der ersteren trotz des entgegenstehenden Gesetzes zu folgen. Und da kann doch nur für Anhänger des Probabilismus von Skrupeln die Rede sein!

Der Probabiliorismus hat gethan, quod de se potest facere. Sein möglichstes hat er gethan, zur Gewißheit kann er im einzelnen Falle nicht gelangen; also hat er sich keine ernste Ursache zur Unruhe zu machen. Aber wie soll der Probabilist zur Ruhe kommen, der ohne Grund die minder probable Meinung, also die weniger wahre, in Sachen des Heiles zur Richtschnur nimmt, was doch keiner thut, wenn es sich um einen kleinen materiellen Gewinn handelt! Wie stellt sich die Kirche zum Probabilismus?

426. Die Stellung der Kirche.

Gury schreibt recht naiv: „Die Kirche hat implicite den Probabilismus approbiert, weil sie vermittelst der heiligen Kongregation der Riten erklärt hat, es sei in den Werken des heiligen Lehrers (Liguori) nichts, was censuriert zu werden verdiente.“ (S. 20.) Der Autor macht sich offenbar die Sache sehr leicht; er verwechselt „approbiert“ mit „**non censura dignum**“. Daß die Kirche den Probabilismus namentlich und ausdrücklich nicht censuriert hat, das

ist allgemein bekannt. Aber das ist weit entfernt von einer Approbation.

Und der heilige Liguori? Probabilist im Sinne Gurys ist er sicherlich nicht. Das behaupten auch die Probabilisten nicht mehr. Der erste Eifer, „im Geiste" Liguoris zu schreiben, ist schon längst verglommen. Ballerini hält vielleicht im ganzen so viel als keine der Ansichten Liguoris fest; wenigstens hat er an allen etwas auszusetzen. Das Verhältnis Liguoris zum Probabilismus ist in wenigen Worten dieses. Liguori weist das System des Probabiliorismus zurück; aber in der Entscheidung der einzelnen praktischen Fälle ist er mehr Probabiliorist als Probabilist. In der Praxis schränkt er den Probabilismus möglichst ein, so daß von diesem System als leitendem Gesichtspunkte nicht viel bei Liguori übrig bleibt. Die Probabilisten jedoch weisen das System des Probabiliorismus zurück und gehen dann in der Praxis noch weiter; bis an die äußersten Grenzen, oft bis zu Meinungen, die an sich völlig unwahrscheinlich und durchaus verwerflich sind.

Die Differenz des Systems zwischen Liguori und den Probabilioristen hat mehr ihren Grund in äußeren Verhältnissen; in zu weit getriebener Schematisierung nämlich des probabilioristischen Systems von seiten damals lebender Autoren. Die folgende Stelle aus seinem **systema morale** (**versus finem**) wird jeder Probabiliorist gern unterschreiben: **Confessarius antequam aliquam opinionem amplexetur, tenetur utique intrinsecas rationes perpendere** (also nicht ohne weiteres zur Richtschnur nehmen, was irgend einer „ex junioribus" gefabelt hat) **et cum ei occurrit ratio aliqua convincens pro tutiori opinione, cui adaequatam responsionem suppetere non aspicit: tunc oppositam minus tutam amplecti non potest, quamvis plurium doctorum auctoritas ipsi faveat.**

Derselbe Heilige macht zudem, ebenfalls im **morale systema**, darauf aufmerksam, daß es durchaus nicht die

Praxis der Probabilioristen sei, keinen zu absolvieren, der einer wahrhaft „probablen" Meinung folge gegenüber einer mehr probablen, die für das Gesetz eintrete. „Sie achteten die Erlaubtheit des Probabilismus wohl; aber sie machten ernstes Studium dem Beichtvater zur Pflicht und wollten nicht, daß das Beichtkind den Beichtvater leite, indem es, weil es eine Meinung für „probabel" halte, das Recht habe, die Absolution zu fordern; — der Beichtvater solle entscheiden, ob die betreffende Meinung eine wirklich „probable" sei und nötigenfalls das Beichtkind unterrichten können." Die Probabilioristen wollen nicht, wie das Nikolaus Faber, der Lehrer Ludwig XIII., nennt„ die Kunst studieren, mit Gott zu handeln" (**l'art de chicaner avec Dieu**).

Die Kirche hat sich übrigens von Anfang an, wie die oben angeführten und noch viele andere verurteilte Sätze probabilistischen Ursprunges ergeben, mit aller Entschiedenheit den Früchten, welche der Probabilismus zeitigte, entgegengestellt. In der Praxis wurden diesem Systeme gewaltige Schranken gezogen und zwar gewann nicht etwa der Probabilismus diese Schranken durch wissenschaftliches Forschen, sondern sie wurden gegen ihn erkämpft. Die Schranken sind folgende:

I. In der Ausspendung der Sakramente ist es unerlaubt, der weniger „probablen" Meinung zu folgen. Das Gegenteil ist verurteilt von Innocenz XI. **Denz. Euch. n. 1018.**

II. Der Richter darf nicht urteilen nach der minder „probablen" Meinung. **Denz. n. 1019.**

III. In Sachen des Glaubens ist es nicht erlaubt, infolge einer weniger „probablen" Meinung sich vom Glauben abzuwenden. **Denz. n. 1021.**

IV. Um eine Meinung zu einer „probablen" zu machen, genügt nicht die Autorität eines „**doctor ex junioribus**" und ebensowenig eine „noch so geringe Wahrscheinlichkeit". Das Gegenteil wurde verurteilt von Innocenz XI. und Alexander VII.

Durch diese Schranken baute die Kirche den verderblichen Folgerungen aus dem Probabilismus vor, ohne dieses System selber ausdrücklich zu verwerfen. Gebrochen ist es damit jedenfalls in der Praxis.

Die kirchliche Autorität zögerte jedoch auch nicht, ihre Vorliebe für das System des Probabiliorismus in unzweideutigster Weise auszudrücken. Alexander VII. befahl dem Generalkapitel des Dominikanerordens im Jahre 1655, es solle allen Theologen des Ordens vorschreiben: **ut nimis animosa extrinsecarum probabilitatum suffragia evitent et sanae Angelici Praeceptoris doctrinae in omnibus, praesertim in moralibus, ubi pressius de salute et indemnitate animarum agitur, adhaerere satagant.**

Prosper Fagnanus, der von Benedikt XIV. so hochgeschätzte und so oft gelobte langjährige Sekretär der Rota und der Konzilskongregation, nachdem er selber sechsundzwanzig Beweise für den Probabiliorismus beigebracht und die angesehensten Juristen des kanonischen Rechtes für diese Ansicht citiert hatte, behauptet, daß sowohl in der Rota wie in der Konzilskongregation, wenn zwischen zwei Meinungen zu wählen sei, stets die **verior** oder **probabilior** zur leitenden Richtschnur genommen werde. (**Commentaria in lib. decretalium, lib. I. in cap. ne innitaris nr. 347.**)

Ferner spricht sich die Richtung der Kirche in der Approbation verschiedener Dekrete von Ordens-Generalkapiteln aus, in welchen der Probabiliorismus für den theologischen Unterricht vorgeschrieben wird, sowie sich in ähnlicher Weise der Geist der Kirche ausgesprochen hatte Jahrhunderte vor der Dogmatisierung der unbefleckten Empfängnis.

Folgende Orden verpflichten ihre Theologen zum Probabiliorismus: 1) Der Dominikanerorden; 2) der Orden der heiligsten Dreieinigkeit (c. 3.; conſt. 3.); 3) der Orden der Theatiner (im fünften Generalkapitel); und, irren wir nicht, 4) der Orden der unbeschuhten Karmeliter.

Die Kirche weiß eben, wer unser wahrer Feind ist; und

deshalb ermahnt sie, nicht träge und nachlässig, sondern immer gemäß der höheren Kenntnis denselben zu bekämpfen und nie darin zu ruhen. Sie weiß, um welchen Preis es sich handelt. Nicht gilt es, das Gesetz Gottes zum Feinde unserer Seele und unserer Freiheit zu machen; nicht gilt es, unsere Leidenschaften den Sieg gewinnen zu lassen. Vielmehr kennt die Kirche jene erhabenen Worte Augustins: [1]) „Sei einig mit deinem Gegner! Suchen wir danach, wer dieser Gegner sei, daß er uns nicht dem Richter übergebe und der Richter dem Henkersknechte. Suchen wir nach ihm und seien wir eins mit ihm. Du sündigst? Dein Gegner ist das Wort Gottes. Trunkenheit ergötzt dich? Es sagt dir: Thue es nicht. Unzucht ergötzt dich? Es sagt dir: Thue es nicht. In beliebigen Sünden willst du deinen Willen thun? Es sagt dir: Thue es nicht. Ein Gegner ist dir das Wort Gottes, bis es die Ursache wird deines Heiles. O, welch guter Gegner! O, welch nützlicher Gegner! Er sucht nicht unseren Willen, sondern unseren Nutzen. Unser Gegner ist das Wort Gottes, so lange wir uns selber als Gegner

---

[1]) Esto consentiens adversario tuo! Quaeramus istum adversarium, cui debeamus consentire, ne tradat nos judici et judex ministro. Quaeramus illum et consentiamus illi. Si peccas, adversarius est sermo Dei. Verbi causa, delectat te inebriari, dicit tibi, noli. Delectat te adulterari; dicit tibi sermo Dei, noli. In quibuscunque peccatis volueris facere voluntatem tuam, dicit tibi: noli. Adversarius est volnntati tuae, donec fiat auctor salutis tuae. O quam bonus adversarius. O quam utilis adversarius! Non quaerit nostram voluntatem, sed utilitatem. Adversarius est nobis, quamdiu sumus et ipsi nobis. Quamdiu tu inimicus tibi est, inimicum habes sermonem Dei. Esto tibi amicus et concordas cum ipso. Non furtum facies, audi et concordasti. Non moechaberis; audi et concordasti. Non falsum testimonium dicas; audi et concordasti. Non concupisces uxorem proximi; audi et concordasti. In his omnibus cum tuo isto adversario concordasti; dic mihi, quid perdidisti. Non solum nihil perdidisti, sed te ipsum qui perieras invenisti.

gegenüberstehen. Bist du dein eigener Feind? Dein Feind ist das Wort Gottes. Sei dein Freund und du bist eins mit ihm. Du sollst nicht stehlen: Höre darauf und du bist eins mit ihm. Du sollst nicht Unzucht treiben: Höre darauf und du bist eins mit ihm. Du sollst kein falsches Zeugnis geben: Höre darauf und du bist eins mit ihm. Du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib: Höre darauf und du bist eins mit ihm. Und wenn du in diesem allen mit diesem deinem Gegner eins bist: Sage: Was hast du dabei verloren? Du hast nicht nur nichts verloren, sondern dich selber, der du zu Grunde gegangen warst, hast du gefunden."

§. 3.

Anwendung auf Psalm 118.

O, daß der Mensch auf diese Mahnung des heiligen Kirchenlehrers immer hörte! Daß er den hohen Preis der Ruhe und des Friedens seiner Seele und ihrer ewigen Seligkeit um nichts als zu teuer erkauft ansähe! Daß er nicht sich begnügte mit etwelcher Kenntnis des göttlichen Gesetzes, sondern immer mehr davon zu erkennen suchte und dann auch immer wertvollere Tugendwerke vollbrächte! Nie zufrieden darf der Mensch mit sich selber sein. Das ist von ihm aus die Quelle seiner Kraft und seiner Erleuchtung. So lehrt der Psalmist bereits im ersten Verse des letzten Teiles seines erhabenen Gesanges. Dieser Teil ist ein wahres Triumphlied. So wird die Seele jubeln, wenn sie einmal die Sicherheit hat, nicht mehr fallen zu können. So jubelt bereits jetzt täglich die Kirche, welcher, nachdem sie der Herr befestigt im Guten, die Sicherheit geworden, daß sie nie ihrer Aufgabe untreu werden kann:

„Die Gewalthaber haben mich ohne Grund verfolgt: aber die Furcht vor Deinen Worten hat mein Herz erfüllt."

Mit diesen Worten beginnt die heilige Kirche den nimmer versiegenden Heilquell für die menschliche Seele und die über alle geschaffene Gewalten hervorragende Kraft desselben zu preisen. Weltreiche verschwanden vom Erdboden; für die Ewigkeit Dauer versprechende Werke wurden in geringer Zeit zerstört; die geistreichsten Systeme der Philosophie überlebten kaum ihre Urheber. Alle Gewalten der Natur, die sich gegen irgendwelche Einrichtungen auf Erden richten, erhoben und erheben sich desgleichen gegen die Kirche Gottes. Aber was von keinem der glänzendsten Weltreiche, von keinem noch so gigantischen Bau, von keiner Leistung menschlicher Wissenschaft gesagt werden kann; das gilt von der Kirche. Jede einzelne der natürlichen Gewalten hat sich gegen sie gewaffnet und alle zusammen haben sich zu diesem Zwecke verbunden. Sie „verfolgten die Stiftung Christi", aber immer vergebens. Und besonders die Verkündigung und die immer mehr ins Einzelne gehende Vorlegung ihres Glaubens; welchen Stürmen ist sie immer begegnet von Petrus an bis zu Leo XIII.?! Die Kirchengeschichte ist gewissermaßen nichts anderes als der Bericht dieser Kämpfe und dieser Stürme. Zu jeder Zeit war der Aufwand von Gewalt gegen die Heilsstiftung Christi ohne Veranlassung seitens der Kirche und auch ohne Frucht. Sie wurde sowohl „ohne Grund" verfolgt **gratis**; als auch ohne den gewollten Zweck; das „Wort Gottes" blieb der Kirche treu.

Hätte die Kirche jemals in ihren Glauben etwas Fremdes, etwas Weltliches eintreten lassen, so bestände derselbe nicht mehr. Warum? Was von der Natur kommt, das hat seinem Wesen nach einen Gegensatz und wird somit notwendig dem Untergange ausgesetzt. Bald ist das eine Glied des Gegensatzes stärker, bald das andere; und demgemäß entsteht Kampf, der immer früher oder später mit dem Untergange endet. Feuer wird durch Wasser zerstört; das Weiche durch das Harte. Käme in der Wahrheit, welche die Kirche behütet, das Geringste aus natürlichem Ursprunge, einzig und allein und

ohne weitere Grundlage nach Zeitumständen geregelt, so würde der Kampf sie aufreiben, anstatt ihr neue Kraft zu geben.

Nein; sie wird „gratis“ verfolgt. Ihre Wahrheit ist keinerlei Verderben für irgend eine natürliche Wahrheit. Ihr Zweck schließt das Heil ihrer bittersten Feinde selbst ein, für die zu beten sie zur Gewissenspflicht macht. Was an übernatürlicher Wahrheit in den Sekten vorhanden sein kann; das ist auch in der katholischen Kirche. Aber vollendet ist es da, lebendig ist es da, getragen vom Geiste Christi.

Deshalb hat auch die heilige Kirche keine andere Furcht, als die „vor den Worten Gottes“. Welches Wunder entwickelt sich in jeglicher Zeit vor unseren Augen! Die Gewalten der Erde prallen in einer Kraft, wie sich selbe gegen keine andere Macht richtet, an gegen die Kirche — und die Kirche setzt ihnen bloß ihr „Wort“ entgegen. Ein „Wort“ gegen alle List und Gewaltthat; ein „Wort“ gegen den Anlauf der Fürsten der Finsternis; ein „Wort“ führt die heilige Kirche in den Kampf gegen zahllose Armeen; und alle anderen Waffen sinken kraftlos zur Erde. „Verzeihe ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun;“ „in der Geduld werdet ihr euere Seelen besitzen;“ „selig die Armen im Geiste, denn ihrer ist das Himmelreich;“ „selig die Sanftmütigen, denn sie werden das Erdreich besitzen;“ „selig die da Verfolgung leiden um der Gerechtigkeit willen.“ Das sind solche „Worte“, welche in der Hand der Kirche die furchtbarste Waffe bilden gegen die Werkzeuge des Stolzes und des Hochmutes. Das sind solche „Worte“, deren Furcht das Herz der Kirche erfüllt und die nicht selten aus den erbittertsten Feinden der Kirche ihre begeistertsten Anhänger machen. Das sind „Worte“, welche niederschmettern und aufrichten, töten und lebendig machen, zerstören und aufbauen. Im Glanze dieser „Worte“ strahlt das Schwert des Glaubens, leuchtet der Helm der Hoffnung, glüht das Feuer der Liebe, erscheint allen offenbar die Schärfe jener

Pfeile des Heiles, „die da mitten in das Herz der Feinde treffen und unter denen Völker dahinsinken.“ Die Kirche weiß zu ehren diese „Worte“. Ihren „Fürsten“ zuvörderst, denen die Führung obliegt im Kampfe gegen die „Fürsten“ der Finsternis giebt sie als Waffe diese „Worte“ in die Hand: „episcopi est praedicare,“ sagt sie dem Bischofe bei seiner Weihe. Jenem gehört es gesetzmäßigerweise zu, das „Wort“ zu handhaben, der da in erster Linie der Feier der heiligen Geheimnisse und der Spendung der Sakramente vorsteht; und damit deutet die Kirche an, daß alles sich regeln und alles geleitet werden muß unter „Worten“, deren siegreiche Kraft gegen alle Gewalt hier der Psalmist feiert:

„Fürsten haben mich ohne irgend welchen Anlaß verfolgt: aber die Furcht vor Deinen Worten erfüllte mein Herz.“

„Frohlocken werde ich wegen Deiner Aussprüche: gleichwie jener, der reiche Beute gefunden hat. Die Ungerechtigkeit habe ich gehaßt: Dein Gesetz aber habe ich geliebt. Siebenmal am Tage habe ich Dir lobgesungen: wegen der Ratschlüsse Deiner Gerechtigkeit. Reicher Friede ist der Anteil derer, die Dein Gesetz lieben: ein Ärgernis besteht für sie nicht mehr.“

So schildert nach der Seite der Geschöpfe hin der Psalmist die Früchte des Sieges, welchen die Kirche und in ihr die gläubigen Seelen kraft der Waffe des göttlichen Wortes davontragen. Welch unermeßlich reiche Beute hat Christus selber, der ewige unfehlbare Meister der geoffenbarten „Worte“, hineingebracht. „Zerrissen hat Er das Todesurteil, welches gegen uns gerichtet war und die Vernichtung all unserer Seligkeit bezweckte; Er hat es fortgenommen und ans Kreuz geheftet. Und damit hat Er zugleich beraubt alle Mächte und alle Gewalten und hat sie ohne Fehl kampfunfähig gemacht; als öffentliche Zeichen seines Triumphes, den Er mit seinem eigenen Leibe davongetragen, stehen sie da.“

Das ist die überwältigende Anschauung der Geschichte der Menschheit, welche hier das Kreuz dem Apostel eingiebt. Die gewaltigsten Kämpfe entbrennen um die Kirche; von innen und von außen her erstehen ihr mächtige Feinde; das Blut ihrer Kinder fließt in Strömen; Beraubung, Verbannung, Gefängnis drohen; die Beherrscher der Erde spielen, nachdem ihnen alles geglückt, nun ihren letzten Trumpf aus gegen die Braut Christi! Warum? Damit sie dastehen vor aller Welt als öffentliche Zeugen ihrer eigenen Ohnmacht; damit sie gezwungen mitfeiern den Triumph Christi; an seinem Triumphwagen als „Beute", als Gefangene ziehen helfen, während sie mit Christus auf demselben hätten sitzen und an seinem Triumphe dank seiner Gnade hätten teilnehmen dürfen. In Ewigkeit können sie nicht siegen. Es steht ja geschrieben: „Im Tode, in seinem Tode hat Christus, der Sohn Gottes, sie, die Fürstentümer und Gewalten, entleert"; ihre Macht hat Er zu einem Zeugnisse seines Triumphes gemacht. Die Kirche ist zu allen Zeiten der Gegenstand erbitterter Feindschaft gewesen von seiten aller Tyrannen. Das ist gerade der beste Beweis, daß sie die einzig treue Braut der wahren Freiheit, die Braut ihres Herrn und Königs ist. Sie offenbart in aller Zeit, wie Christus siegt, wie Er regiert, wie Er triumphiert und herrscht; wie die Gewalten der Welt in dem Augenblicke leer werden, in welchem sie gegen Christum sich richten. Sie hat beständig vollen Anteil an der „Beute Christi".

Wollen wir auch einen Anteil haben an der „reichen Beute"? Folgen wir dem Apostel. Er kannte wohl das Mittel dazu: „Nun aber hat Er euch versöhnt im Leibe seines Fleisches durch seinen Tod, daß ihr heilig seiet und unbefleckt und untadelhaft vor Ihm; wenn ihr nur im Glauben begründet bleibt und beständig und unbeweglich durch die Hoffnung des Evangeliums, das da verkündet ist in aller Kreatur, die unter dem Himmel ist, dessen Diener ich, Paulus, geworden bin. Der ich mich nun freue in Leiden,

welche ich für euch erdulde und wodurch ich voll mache, was fehlt an den Leiden Christi in meinem Fleische für seinen Leib, der da die Kirche ist. Deren Diener ich geworden bin gemäß der Anordnung Gottes, der mir Gewalt gegeben hat über euch, daß ich anfülle das Wort Gottes." (Coloss. 2.)

Da zeichnet uns durch sein eigenes Beispiel der Völkerapostel, wie es in unserer Hand liegt, so viel als uns beliebt, Anteil zu haben an der „Beute" Christi. Zeigen sollen wir; offenbar machen sollen wir vor aller Augen die siegreiche Gewalt des Todes Christi; die Verherrlichung des Fleisches ist der Zweck der Erlösung. Die Herrschaft Christi in uns darf nicht bloß in unseren Herzen, nicht bloß auf unserer Zunge sein. Sie muß durchdringen bis in alle Glieder, auf daß diese in allerwärts sichtbaren Werken unter der Leitung der gläubigen Vernunft Christum bekennen. Gegen alle Gewalt der Feinde müssen sie dem einfachen „Worte" des Herrn gehorchen; und so soll gerade das „Fleisch" anfüllen das „Wort" Christi. Dieses letztere bleibt dann nicht leeres Wort und das Beispiel Christi bleibt nicht leeres Beispiel. Nein; voll wird es in Werken, welche gemäß dem Worte und Beispiele Christi geschehen. Die Teilnahme des Fleisches an der Herrlichkeit Gottes durch Christi Tod ist der Endzweck des Weltalls und diesen Endzweck bereitet die Kirche immer mehr vor in dieser Zeit.

Die Kirche ist der „Körper" Christi! Was thut der Körper gegenüber dem Geiste? Er offenbart die Fähigkeiten des Geistes. In den Werken des Körpers tritt vor aller Augen offen hervor die Kraft des Geistes. Die Kirche ist die „Säule der Wahrheit". Die Sinne bereiten das Urteil der menschlichen Vernunft vor. Sie begrenzen es in der Weise, daß niemand über das hinaus urteilen kann, was ihm seine Sinne in irgend einer Weise vorgestellt; und daß dieses selbe Urteil erst dann volle Zuverlässigkeit hat, wenn

es die Sinne befriedigt, d. h. wenn es allen vor die Sinne tretenden Erscheinungen insgesamt ihren Platz anzuweisen vermag. Demgemäß findet auch die natürliche Thätigkeit der Sinne ihre Berechtigung im Körper Christi, in der Kirche.

In diesem Körper, welcher den Geist und das Urteil Christi offenbart zu aller Zeit; in der Kirche, welche aus dem toten sichtbaren Leibe Christi aufgebaut, in ihrer Einheit alles Sichtbare beherrscht, müssen wir als lebendige, vom Geiste Christi geleitete Glieder bestehen, wollen wir anders Anteil haben an der „Beute" des Herrn, an der Verherrlichung des Fleisches und sagen mit dem Psalmisten: „Auf Grund Deiner Aussprüche werde ich jubeln: gleichwie jener, der reiche Beute gefunden hat."

Jeden Staat, mag er auch noch so stark sein, erschöpft ein Krieg. Aus tausend Wunden blutet er, selbst wenn ihm der Sieg geworden. Die Kirche aber singt in und nach den größten Kämpfen: „Ich will jubeln;" das Gefühl der Freude herrscht stets in ihr, wie der Apostel schreibt: „Freude, Friede und Gerechtigkeit ist das Reich Gottes." Der Grund ist klar. Der Kampf kann der Kirche nichts nehmen. Sie ist wahrhaft katholisch, d. h. allgemein. Auch der siegreiche Staat verliert immerdar durch den Krieg und dauernden Krieg kann kein Staat ertragen. Am Ende ist da jeder Frieden nichts anderes als ein Vergleich, durch welchen jedem von den beiden streitenden Teile ein Verlust und jedem andererseits wieder ein Vorteil erwächst; wo jeder Teil etwas von seinen Ansprüchen aufgiebt, damit nur der Kampf kein dauernder wird.

Die Kirche nun lebt in beständigem Streite; ebensogut wie jedes ihrer Kinder. Aber eben infolge des Kampfes erscheint allen offenbar die ihr innewohnende Kraft. Und haben die Feinde die Leiber von vielen Gläubigen töten können; den Sieg der Seelen und somit die Offenbarung der Macht Christi, die den Tod überwältigt, konnten sie nicht hindern.

Sie haben nur neue Siegestrophäen für die Kirche gesammelt und den Gegensatz der letzteren gegen alle Ungerechtigkeit geoffenbart.

In der Kirche gerade tritt es von Tag zu Tag mehr gegenwärtig vor die Augen Aller, wie „kein Vergleich möglich ist zwischen Christus und Belial." Sie sagt mit dem Psalmisten und triumphiert mit diesen Worten in sich selber: „Die Ungerechtigkeit habe ich gehaßt und tief im Innersten verabscheut; Dein Gesetz aber habe ich geliebt."

Sie wird sich immer mehr bewußt, wie sie berufen ist, alle Zeit und jegliches Zeitliche zum Lobe Gottes heranzuziehen, da selbst Kämpfe ihre Kraft nur vermehren und Verfolgungen ihr Ansehen weiter verbreiten. Deshalb fährt der Psalmist fort: „Siebenmal im Tage habe ich Dir lobgesungen: wegen der Ratschlüsse Deiner Gerechtigkeit." Unter der Zahl „sieben" pflegt nämlich die Schrift, wie Gregor der Große sagt (**moral. lib. 35. c. 7.**) die ganze Zeit, welche in Abteilungen von sieben Tagen vorübereilt, zu bezeichnen. Deshalb sagt der Psalmist an einer anderen Stelle: „Immer sei Dein Lob in meinem Munde." „Die ganze Zeitlichkeit aber wird ebenfalls durch die Siebenzahl ausgedrückt," schreibt Gregor, „weil in Abschnitten von sieben Tagen immer alles, was wir thun, vollendet wird."

Die Kirche also, welche „siebenmal am Tage Gott lobpreist wegen der Ratschlüsse seiner Gerechtigkeit", opfert alles, was in der Zeit geschieht, Gott auf und unterwirft ihrem Herrn und Könige Christus in einer für alle sichtbaren Weise zu jeglicher Zeit die ganze zeitliche Entwicklung.

Aber die Siebenzahl drückt nach demselben heiligen Gregor auch die Ruhe in der Ewigkeit aus. Denn ebendeshalb, weil die heilige Kirche alles Zeitliche behufs der Erreichung des letzten Endzweckes beherrscht, kann ihr aus der Zeit kein Gegner entstehen, der sie zu erschüttern ver-

möchte. Sie feiert seit ihrem Bestehen den „siebenten Tag", den Tag der Ruhe, wo die sichtbare Schöpfung inmitten ihrer selbst Ruhe und die Quelle ihres Trostes findet. Die Kirche ist gerade wegen der Allgemeinheit ihrer Herrschaft, wonach alles ihr zum Besten gereicht, wie der Apostel an die Hebräer schreibt, „eingegangen in die Ruhe des siebenten Tages".

„Eilen wir," um der Mahnung des Apostels zu folgen, „eilen wir mit ihr einzutreten in die Ruhe," wo es kein Ärgernis mehr giebt, wo die wilden Tiere der Leidenschaften gezähmt sind, wo das innigste Vertrauen auf die Macht des Erlösers keine Erschütterung der Seele mehr zuläßt; wo vielmehr alles Zeitliche sich beeilt, der Seele zu dienen. Wir werden mit der Kirche dann sagen können: „Reicher Friede ist denen, die Dein Gesetz lieben: und für sie besteht kein Ärgernis mehr."

So hat die Furcht vor den „Worten Gottes" nicht nur die Seele stark gemacht, sondern ihr auch gleichsam als Zugabe das Zeitliche, selbst ihre geborenen Feinde unterworfen; sagt ja doch der Heiland: „Suchet nach Gott und seiner Gerechtigkeit: und alles übrige wird euch als Zugabe gegeben werden." Die Kirche und in ihr die christliche Seele ist nicht nur frei vom Gewichte des Zeitlichen; sondern letzteres hilft ihr zum Emporsteigen zu Gott. Und wie majestätisch steigt sie zu Gott empor und macht in seiner Liebe Fortschritte! Wie wird nun das Gebet des königlichen Sängers immer inniger, immer geheimnisvoller! Es kann weit mehr gefühlt werden von dem süßen Geiste der Liebe Christi als mit Worten dargelegt.

„So erwartete ich nun Dein Heil, o Herr! und Deine Gebote liebte ich. Es behütete meine Seele Deine Zeugnisse: und liebte sie mit begeistertem Eifer."

Pax est tranquillitas ordinis, sagt Augustin. Je mehr der Mensch lernt zu herrschen über das Vergängliche,

desto mehr senkt sich in ihn der Geist Gottes und bewirkt, daß alle Fähigkeiten im einzelnen Handeln nicht weniger und nicht mehr thätig sind als es gerade zum Wohle des Menschen gereicht. Jener Friede senkt sich mehr und mehr ins Menschenherz, welcher die Geltendmachung der einen Fähigkeit zum Nachteile der anderen hindert und überall Gleichgewicht, überall Ordnung schafft. Jegliche Fähigkeit hat im Kampfe mit den Feinden der Seele erfahren, wie draußen nur leere Verheißungen sind und keine wirkliche Freude. Diese schlechten Erfahrungen selber kehren eine jede dieser Fähigkeiten nach innen, zur Seele hin. Von außen wird der letzteren gelehrt, zu „warten", im „Warten auf den Herrn" ihr Heil zu finden und nur danach zu seufzen, daß die von Ewigkeit her bestehende Bestimmung des göttlichen Willens Erfüllung in ihr finde. Die ganze Seele wird heiliges Gebet; „meine Seele ist in meinen Händen;" denn da oben ist jener, der allein den Frieden und die Ordnung in ihr aufrechthalten und vollenden kann.

Von einer solchen Seele, sowie von der ganzen Kirche, die offen bekennt, wie nur in derartigem feurigen Gebete ihr Heil besteht, ist es fern, die „Gesetze" Gottes als den Feind ihrer Freiheit zu betrachten und sich zufriedenzustellen, wenn sie nur einem schwachen Schatten derselben zu folgen braucht. Fern ist es von einer solchen Seele, zu sagen, dies ist wahrscheinlich, jenes aber ist wahrscheinlicher; also nehme ich das erste, das nämlich, was von dem Gesetze am wenigsten in sich hat. Nein; all ihr Warten ist darauf gerichtet, daß das Gesetz in größerer Herrlichkeit erscheine und dahin wendet sie sich, wo es am herrlichsten durchscheint. Sie „wartet auf das Heil"; und die Liebe zu den Geboten verbreitet Licht in ihr. Sie „befolgt" nicht nur äußerlich, sondern in ihrem Innersten: **anima mea custodivit**; sie „befolgt die Zeugnisse Gottes" und es wächst im selben Grade die Liebe dazu **et dilexit ea vehementer**. Sie erkennt und verehrt im Staube den Grund, weshalb die Herrlichkeit

Gottes unter den sichtbaren Geschöpfen so und nicht anders von ihr „bezeugt" werden soll; sie betet an das Geheimnis des ewigen Wissens:

„Deine Satzungen habe ich beobachtet und Deine Zeugnisse: denn alle meine Wege sind vor Deinem Antlitze."

Sie steigt auf im Gebete. Ihr „Warten" wird dringender. Der Herr selber in der Seele bewirkt, daß Er und seine Bestimmung eifriger „erwartet" werde. Die Liebe wächst. Das Licht wird heller. Alles Einwirken Gottes vermehrt und stärkt das auf Gott gerichtete Vermögen. Sie fleht:

„Nahe komme mein Flehen vor Dein Antlitz, o Herr!: gemäß Deinem Worte leihe mir Licht."

Nun sieht sie erst, wie sie nichts kann; wie in höchstem Grade ohnmächtig sie ist; wie alles, was von ihrem Willen, von ihrer Vernunft kam, durch die Hand des Allmächtigen gewirkt worden. Ihre Angst vor sich selber wird um so größer:

„Möge mein Verlangen **eintreten** vor Dein Antlitz: gemäß Deinem Worte befreie mich."

Aber nur deshalb will sie von sich selbst befreit, will sie weit von ihrem Nichts sein; damit das Lob Gottes, verursacht von Ihm selbst, freier und mächtiger von ihren Lippen erschalle. Das Werk Gottes sucht Gott:

„Ausströmen wird von meinen Lippen Lobgesang: wenn Du mich gelehrt haben wirst Deine Rechtfertigungen."

Ihre Verbindung mit Gott wird stetig inniger:

„Meine Zunge wird Dein Wort aussprechen: denn alle Deine Gebote sind Gleichmäßigkeit."

Das ist das ewige Ziel, zu dem wir gelangen und zu dem wir jeder nach seiner Fähigkeit alles Fleisch erheben sollen; ein jeder den Teil, den die ewige Vorsehung ihm zugewiesen. Wir sollen das „ewige Wort" Gottes als die

leitende Richtschnur der Kreaturen gleichsam mitaussprechen. „Wir werden Ihm ähnlich werden und Ihn schauen, wie Er ist.“ Durch sein in Ewigkeit gezeugtes Wort wird im Innern der heiligsten Dreieinigkeit im heiligen Geiste der Vater verherrlicht; und diese Verherrlichung ergießt sich wieder in unaussprechlicher Einheit über das „Wort“ und den heiligen Geist. Der Selige, durch das „Kleid der Herrlichkeit“ gestärkt und in allen seinen Fähigkeiten über alles Maß erhoben, wird im ewigen Worte des Vaters an dieser Verherrlichung Anteil nehmen. Das „Wort“ spricht aus in ewiger Wesensgleichheit die Herrlichkeit des Vaters; und mit diesem „Worte“ werden, ein jeder in seiner Weise, preisend aussprechen die ewige Güte in unermeßlich herrlicher Anschauung die Auserwählten. Meine Zunge wird Dein Wort sprechen.“

Da erst werden diese letzteren es schauen, daß alle guten Werke, die sie gethan, Gott in erster Linie gewirkt und daß sie selbst nur kraft der Bestimmung und des fortwährenden Beistandes Gottes dieselben vollendet haben. Da erst werden sie sich in ihrem allseitigen Nichts schauen, soweit es auf sie allein ankommt und wie ihr Begehren, ihre freie Wahl des Guten, ihr Leben, all ihr Beistand von Ihm, der ewigen Allgüte, kam. Der Prophet schaut dies bereits im Geiste.

„Deine Hand zeige sich, daß sie mich errette: denn Deine Gebote habe ich erwählt. Begehrt habe ich Dein Heil, o Herr!: und Dein Gesetz ist meine Betrachtung. Leben wird meine Seele und Dich loben: und Deine Ratschlüsse werden mein Beistand sein.“

Daß dieses Werk dazu beigetragen hätte, lieber Leser, dich in der Sehnsucht nach dem Beistande Gottes, in der Liebe zur höchsten und barmherzigsten Seinsfülle, in der Überzeugung von deinem Nichts und demgemäß von deiner Ohnmacht zu stärken, wie mich, so vertraue ich, die Be-

arbeitung darin bestärkt hat. Dies ist mein sehnlichster Wunsch. Wir müssen vor Gott erscheinen und Rechenschaft geben von unseren Werken. O, daß sie „in Gott gemacht wären", daß Gott „unsere Schritte dann geleitet hätte". Uns die Schande; und nicht die kostbarste, die bestimmende und maßgebende Kraft; — diese Kraft gehört Gott allein; Ihm allein die Ehre. Alles zu seiner größeren Ehre. Sagen wir so recht von Herzen, was der Psalmist am Schlusse seines Psalmes sagt, nun ebenfalls hier am Schlusse dieses Werkes. Er sagt die Wahrheit:

„**Ich** von meinem Teile aus habe geirrt, wie ein verloren gegangenes Schäflein: **Suche** Deinen Knecht, denn Deine Gebote habe ich nicht vergessen." **Erravi sicut ovis quae periit: quaere servum tuum, quia mandata tua non sum oblitus.**

An den Leser.

In der vorstehenden Abhandlung (über das Wissen Gottes) sind einige Abweichungen von der gewöhnlichen Darstellungsmethode in theologischen Arbeiten. Es liegt mir daran, sie zu rechtfertigen. Sie betreffen

a) die Art und Weise, Texte aus Thomas anzuführen;

b) das Verhältnis des heiligen Thomas zur Thomistenschule;

c) die Behandlung der Väter;

d) die Darstellung der gegenteiligen Systeme.

a) Der erste Punkt betrifft die Art und Weise, den heiligen Thomas anzuführen. Die aus ihm benützten äußerst zahlreichen Stellen sind alle auch in vollständiger deutscher Übersetzung wiedergegeben. Damit aber diese Übersetzung immer kontroliert werden kann, besonders in dem Falle, wo sie einzelne Ausdrücke des lateinischen Textes durch Umschreibung zugleich erläutert, ist immer der letztere in der Note beigegeben.

Der Grund davon liegt darin, daß der Leser aufmerksamer werden soll auf den Inhalt der Stellen. Gewöhnlich werden, zumal von den Molinisten, immer dieselben Stellen aus dem Engel der Schule angeführt; jene nämlich, in denen

ein einzelnes Wort zu Gunsten der Molinisten spricht, während zumeist in ganz derselben Stelle andere Worte diese Lehre durchaus zurückweisen. Der Leser verläßt sich auf seinen Autor. Er sieht das den Molinisten günstige Wort; und prüft nicht weiter den Kontext. So kommt es, daß die Molinisten immer dieselben Stellen aus Thomas citieren können, ohne Widerspruch zu finden; und daß sie so zuerst sich selbst täuschen und dann andere über das, was Thomas gelehrt.

Ich fürchte nicht nur nicht die eingehendste Prüfung meiner Stellen, sondern veranlasse sie durch meine Art der Anführung und wünsche sie. Der Leser soll nur jedes Wort meiner angeführten Stellen genau untersuchen; es ist dies das beste Mittel, um zu finden, daß die hier dargelegte Lehre die des heiligen Thomas ist.

Sodann giebt die Übersetzung ins Deutsche, wenn sie auch mühsam ist, Gelegenheit, die Lehre des heiligen Thomas, so wie er sie vorträgt, der Ausdrucksweise der heutigen Philosophie näher zu bringen. Wir schreiben heutzutage deutsch und denken deutsch; diese Thatsache steht außer Zweifel. Es ist da unmöglich, daß kein Mißverständnis entstehe, sowohl beim Autor wie beim Leser, wenn nun auf einmal ohne Vermittlung eine Ausdrucksweise angezogen wird, welche inhaltlich die gleiche Lehre wiedergeben soll und doch äußerlich so verschieden ist. Die meisten scheuen z. B. die Worte: **materia et forma; materia prima; intellectus agens et possibilis** u. s. w. Wird ihnen das Verständnis, welches Thomas mit diesen **termini** verband, nach der heutigen Ausdrucksweise nahegelegt, so wird die Scheu bald verschwinden.

Ich kann nur in diesem Mißverständnisse den Grund finden, wenn Schneemann, wie früher angedeutet worden, in seiner „molinistisch-thomistischen Kontroverse" eine Behauptung, welche Thomas hinter den Worten: **„sed magna adhuc dubitatio est"** vorträgt und auf die gleich darauf das **sed sciendum est** folgt, wenn er also einen Einwurf als

Lehre des heiligen Thomas hinstellt. Er sah eben nur ein seiner Ansicht günstiges Wort und prüfte nicht weiter.

Ich kann auch das Mißverständnis, welches P. Christian Pesch in der Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie Bd. IX. Quartalh. I. S. 171 offenbart, nur auf diese Quelle zurückführen. Der Herr will nachweisen, daß Bannez im Widerspruche stehe mit seiner eigenen Schule und daß somit die thomistische Schule vor Bannez der Hauptsache nach wie Molina gelehrt habe. Er führt als Beweis einen Bischof Didacus Deza an, der bis zum Jahre 1486 die cathedra primaria im Dominikanerkolleg zu Salamanca inne hatte und das höchste Ansehen innerhalb der thomistischen Schule genoß. Was im allgemeinen von solchen Angriffen auf die thomistische Schule, die heute dieselbe ist wie 1486, gehalten werden muß, will ich später darlegen. Für jetzt möchte ich bloß das Mißverständnis, dem P. Pesch zum Opfer gefallen ist, aufklären und so die Zukömmlichkeit meines Vorgehens in dieser Untersuchung darthun. Pesch hat nicht die termini geprüft, auch nicht einmal dem äußeren Klange nach; weder bei Bannez, noch bei Deza, noch bei Thomas.

Bannez schreibt (I. qu. 13. art. 13.): **Deus cognoscit futura contingentia in suis causis, sed determinatis et completis.** Er beweist dies: **Deus cognoscit futura contingentia in suis causis particularibus, quatenus ipsae causae particulares subjiciuntur determinationi et dispositioni divinae scientiae et voluntatis, quae est prima causa. Sed causae particulares futurorum contingentium, quatenus subjiciuntur determinationi divinae scientiae et voluntatis, sunt determinatae et completae et non impeditae ad producendos suos effectus contingentes; ergo Deus cognoscit futura contingentia, prout sunt in causis determinatis et non impeditis.**

Deza lehrt: **Contingens, ut futurum est, maxime si sit ad utrumlibet, non potest cognosci per certitudinem et infallibiliter, sed secundum quod est in**

seipso ac praesens cognoscitur. Er erläutert: Effectus futuri in suis causis cognosci non possunt nisi eo modo, quo in illis sunt. Sunt autem effectus in causis suis potentia aut virtute. Sic autem esse non est aliud, quam in causis esse potentiam aut virtutem ordinatam ad tales effectus. . . Itaque si est ordo necessarius et determinatus potentiae aut virtutis causae ad effectum, effectus dicitur esse necessario et determinate in sua causa . . . Cum autem in causis futuri contingentis non sit potentia aut virtus habens ordinem necessarium ad futurum contingens, alias non esset futurum contingens sed necessarium, pro eo quod necessitas et contingentia in effectu provenit ex necessitate et contingentia causae; sequitur, quod futurum contingens in causis suis non habet esse necessarium nec determinatum et infallibile, ac per hoc, quod in causis suis cognosci non potest certitudinaliter ac determinate et infallibiliter. Et secundum mentem S. Thomae hoc verum est etiam de prima causa quae Deus est. Militat enim ratio supra inducta respectu primae causae sicut et respectu proximarum, quoniam virtus et potentia Dei non habet necessarium ordinem et determinatum ad esse et productionem futurorum contingentium magis quam ad eorum non esse, sed libere et ad utrumlibet se habet ad ea, quantum est de se. Concluditur quod . . . neque etiam in causa prima, quae est Deus, futura contingentia cognosci possunt certitudinaliter et determinate, cum non sit eorum causa necessaria et determinata, sed libera ad utrumlibet, neque per consequens ipsa sint in Deo necessario, absolute et determinate.

Molina lehrt: Arbitramur, rationem, ob quam Deus certo cognoscat, quaenam pars contradictionis cujusque earum contingentium complexionum, quae pendent a libero arbitrio creato, sit futura, non esse **determi-**

nationem voluntatis divinae, qua liberum arbitrium creatum inflectat et determinet ad unam vel alteram partem.

Ich citiere nur Stellen, die in der genannten Zeitschrift selber stehen und bei deren Beurteilung P. Pesch sich jedenfalls in der oben angedeuteten Weise täuschen ließ. Um nichts Schlimmeres anzunehmen, ist es erforderlich, ein Mißverständnis als Grund des falschen Ergebnisses zu betrachten.

Dieses Mißverständnis offenbart sich bereits S. 174, wo Pesch schreibt: „Bannez also sagt, Gott erkenne die libere futura in causis secundis ut sunt determinatae ad unum a causa prima.“ Davon sagt Bannez nichts; das **ad unum** schiebt P. Pesch willkürlich ein, um zu seinem Ergebnisse zu kommen. Darin aber liegt der nodus quaestionis. Das „ad unum“ ist eben der terminus technicus für absolute Notwendigkeit. Kein Thomist sagt: Gott beeinflusse die freien Ursachen so, daß sie „ad unum“ determiniert seien. Man möge den ganzen Bannez durchlesen und alle Thomisten. Keine einzige Stelle wird man finden, in der gesagt würde, Gott erkenne die libere contingentia in causis secundis ut sunt determinatae ad unum a causa prima. Das heißt Bannez und die Thomisten zu Kalvinisten stempeln. Esse determinatum ad unum ist der ständige Ausdruck bei Thomas und den Thomisten für „gezwungen sein“, „nicht das Vermögen haben, anders zu können.“ Gott ist als Ursache determinans „ad unum“, wenn Er aus der Weinrebe die Weintraube hervorgehen läßt; denn er kann gar nicht bewirken, daß die Weinrebe als solche, ihrer Natur überlassen, anstatt des Weines etwa Äpfel hervorbringe. Gott kann nicht machen, daß der Mensch Mensch bleibe und nicht menschlich wirke. Daß jede stoffliche Natur mit Notwendigkeit und größter Bestimmtheit die ihrer Natur zukömmliche einzelne Thätigkeit habe, das ist determinatum ad unum. Eine solche Natur ist bestimmt von vornherein

für eine ganz bestimmt begrenzte Wirklichkeit, sowohl was die causa prima betrifft, als was die causa secunda anbelangt. So aber erkennt Gott die freien Akte nicht; weder nach Bannez noch nach Deza.

Herr Pesch möge doch einmal die Stelle des letzteren genau lesen: da ist immer von „necessario, determinate, absolute“ die Rede. Niemals gebraucht Deza das „determinatum“, ohne daß er das „necessarium“ hinzufügt. So also ist der freie Akt oder überhaupt das Kontingente nicht in Gott bestimmt, daß es, sei es aus den kreatürlichen Ursachen sei es aus der ersten, mit Notwendigkeit folgte.

Ist es deshalb nicht „bestimmt“ in Gott; und zwar vollkommen (complete), und dermaßen, daß es unfehlbar, einzig und allein von seiten Gottes und des göttlichen Willens aus ohne Hindernis erfolgen muß?

Deza sagt — so groß ist das Mißverständnis des Herrn P. Pesch — ganz und wörtlich dasselbe, was Bannez. Ich citiere immer nach der Innsbrucker Zeitschrift. Herr Pesch hat offenbar in den Worten Dezas nur einige gelesen, die ihm günstig klangen und der Sinn des Ganzen ist ihm dabei entgangen.

Si autem quis objiciat, quod licet virtus et potentia Dei secundum se et absolute non habeat ordinem necessarium ad esse vel non esse futurorum contingentium, tamen considerata dispositione et **determinatione** scientiae divinae et voluntatis divinae de futuris contingentibus producendis, quae fuit in Deo ab aeterno, videtur, quod ab aeterno fuerit ordo necessarius et determinatus in potentia et virtute Dei ad illorum esse et productionem; ex quo sequitur, quod futura contingentia certitudinaliter et determinate ab aeterno potuerunt cognosci per intellectum divinum in suis causis primis. Hier erklärt Deza sein „necessarius“ et „determinatus“. Der Einwurf ist wörtlich derselbe, der beständig von den Molinisten gemacht wird; aus dem Vorherwissen

und dem Vorherbestimmen Gottes folge, daß alles mit Notwendigkeit geschehe. Antwortet Deza damit, daß Gott sehe, was der menschliche Wille von sich aus thun wird und daß er danach bestimme? Antwortet er wie Molina „non esse determinationem voluntatis divinae, qua liberum arbitrium determinet“? Er antwortet wie Bannez, wie alle Thomisten, wie der heilige Thomas selber:

Ad ista respondemus, quod, sicut voluntas Dei ab aeterno **determinavit** aliqua futura contingentia producenda fore in esse, ita et **determinavit**, quod essent producenda contingenter et fallibiliter; et sic aptavit eis causas proximas contingentes et impedibiles ac defectibiles, ex quibus effectus ipsi contingentes possent evenire et non evenire et produci et non produci.

Die nächsten Ursachen also sind impedibiles, nämlich der freie Wille des Geschöpfes. Kann von ihnen eine unfehlbare Kenntnis vermittelt werden? Nein. Das kann nur von einer Ursache her geschehen, die „non impedita“ ihrem Wesen nach ist, wie Bannez ebenfalls schreibt. Es sind dies nicht die ideae divinae, wie ja auch Thomas im Art. 13 ausdrücklich sagt, also die „primae causae“; in diesen als den Gründen der Dinge, welche in den Dingen selbst die Ähnlichkeit mit Gott herstellen, ist der freie Akt so, daß er geschehen kann und nicht geschehen kann. Es kann hier nur strictissime von der determinatio voluntatis divinae die Rede sein, wie in der genannten Stelle Deza selber ganz klar behauptet. Und das ist nicht genug. Deza behauptet noch dazu, es komme von der Bestimmung Gottes gerade, daß der freie Akt eine Ursache habe, aus welcher er, soweit diese letztere an und für sich betrachtet wird, hervorgehen könne und nicht hervorgehen könne. Wie soll denn aus einer Ursache, deren Wesen eben es ist, zu wirken oder auch nicht zu wirken, dies zu wirken oder etwas beliebig anderes zu wirken; deren Wesen also in der indeterminatio besteht, ohne weiteres eine determinatio folgen; aus einer

Ursache, die gehindert werden kann, etwas unfehlbar Gewisses und als solches Erkennbares. Gott allein ist es eben, der in seiner Bestimmung die Natur der Vermögen, die Er geschaffen, zu wahren versteht. Das freie Vermögen bleibt seiner indifferenten Natur treu; und doch ist es in bestimmter Weise thätig, weil eben die bestimmende Kraft nicht von ihm kommt. Sie kommt von jenem, der da ganz aus sich heraus, „frei nach jeder Richtung hin," wie Deza oben sagte, von nichts außer von seinem Willen beeinflußt, als Freiheit seinem ganzen Wesen nach wie Er will bestimmt.

Deza faßt als tiefer Theologe das alles in den Worten zusammen: **Ex quo sequitur, quod futura contingentia in causa prima, etiam determinata, quantum est ex ratione causalitatis, cognosci non possunt per certitudinem et determinate.**

Es ist unmöglich, sich über diese Worte zu täuschen. Die causa prima ist „determinata"! Von wo? Das wurde eben gesagt: Vom eigenen Willen. Trotzdem aber können die freien Akte nicht mit Sicherheit erkannt werden, „soweit die causa prima ratione causalitatis" in Betracht kommt. Nun eben deshalb ist dies der Fall, weil nur vom göttlichen Willen allein und ganz unabhängig in erster Linie diese Bestimmung ausgehen kann. Was heißt „Ursache sein" oder etwas „bewirken"? Nichts anderes, als das Princip, das „Erste" (Ur-) von einer Sache oder von einem Sein bilden, was außerhalb ist. Nichts verursacht sich selbst. Soweit Gott nicht Er selbst ist, giebt es keine Gewißheit und Bestimmtheit für die freien Akte. Nehmen wir ein Beispiel. Von der Natur „Mensch" hat Gott die Idee in Sich, der gemäß der einzelne Mensch an der Seinsstufe „Mensch" Anteil hat. Gott ist die Idee aller Dinge oder Er hat in Sich die Ideen aller Dinge insofern als die Dinge Ihm ähnlich sind. Gott ist aber so die bestimmte Ursache vom „Menschen", daß der einzelne Mensch den formalen Grund, weshalb er Mensch ist und nicht Tier oder

Pflanze, innerhalb seiner selbst trägt. Ratione causalitatis ist es gewiß, daß der einzelne Mensch zur Gattung „Mensch" gehört; denn Gott hat dies außerhalb Seiner selbst gesetzt; der Mensch trägt den Grund dafür, daß er ein wirklicher Mensch und nicht Tier und nicht Pflanze ist, innerhalb seiner selbst.

In dieser Weise aber kennt Gott den freien Akt nicht. Das freie Willensvermögen trägt den an und für sich bestimmenden Grund, warum gerade ein solcher freier Akt im einzelnen besteht und kein anderer, nicht seinem Wesen nach in sich. Der freie Akt hat vielmehr seinem geschöpflichen Wesen nach es dauernd in sich, daß er auch ein anderer oder daß er auch nicht sein kann. Ist der freie Akt nicht mehr oder ist er noch nicht, so ist der Grund desselben desgleichen nicht mehr oder besteht noch nicht; er ist nicht in der Weise, wie etwa der Mensch Mensch bleibt, obgleich seine einzelne Thätigkeit vorübergeht. Der Inhalt des freien Aktes, sein innerer Grund, wird nicht von Gott in der Weise verursacht, daß er zugleich bleibend außerhalb Gottes ist. Der freie Akt kann somit auch gar nicht gekannt werden als geschöpflich für sich bestehender. Der einzige entscheidende Grund des freien Aktes ist nur „der Wille Gottes"; und allein soweit dieser Wille bestimmend einwirkt, hat vorübergehend der geschöpfliche Wille auch in sich selber den Grund des eigenen Thätigseins; aber auch dann ist dieser Grund so in ihm, daß der Akt von ihm selber aus auch nicht sein kann, während die göttliche Willensbestimmung eine ewige ist.

Deshalb haben wir in der ersten Abteilung des Wissens Gottes so sehr hervorgehoben, daß die Selbstkenntnis, also gerade die Kenntnis des freien Aktes, als des eigentlich Selbständigen, nicht vom Geschöpfe in erster Linie kommt, sondern nur im Lichte Gottes, des wesentlichen, des bleibenden Selbst stattfindet. Soweit Gott erleuchtet, erkennt der Mensch sich selbst. Er erkennt damit, daß er von sich aus nichts ist und nur insofern Sein und Wirken hat, als Gott

es ihm giebt; daß also seine Selbständigkeit, sein Selbst, seine Freiheit gerade so weit geht, wie der unmittelbar einwirkend bestimmende Wille Gottes.

Deza definiert somit gerade durch sein „quantum est ex ratione causalitatis“ in tiefster und formellster Weise das Wissen Gottes rücksichtlich des freien Aktes. Gott weiß denselben nicht, inwieweit derselbe außer Ihm seinen bestimmenden Grund hat; denn Wissen ist ein Erkennen vermittelst des Grundes; — wie Er z. B. den Menschen weiß, inwieweit dieser innerhalb seines geschöpflichen Seins den Formalgrund dafür hat, daß er Mensch ist. Gott weiß den freien Akt nur, weil, wie Deza sagt, „voluntas Dei ab aeterno determinavit;“ weil im Willen Gottes allein der maßgebende Grund ist, daß ein solcher Akt so und nicht anders ist und derselbe, der freie Akt, in seinem formalen Wesen weder vorher noch nachher, auch nicht in irgend einer Idee Gottes, irgend welchen maßgebenden Grund für das Wirklichsein bietet. Deza beweist so strikt wie möglich den Satz des Bannez.

Er fügt noch zur Sicherheit hinzu: „aptavit eis causas proximas.“ Woher kommt also die Kenntnis und Erkennbarkeit des freien Aktes? Vom Geschöpflichen? Aber das ist contingens, impedibile; ex eo potest evenire vel non evenire. Gott kann auch nicht eine Wirkung an die Ursache „anpassen“ als blindes Wesen. Die Bestimmtheit in der Wirkung, die ja allein das unmittelbar Erkennbare ist, kann also nur von der Bestimmtheit herkommen, welche in Gott als in der „anpassenden“ Ursache sich vorfindet. Der freie Akt hat nur aus Gott seine Erkennbarkeit und keineswegs aus sich selbst. Gott aber erkennt ihn, weil „sein Wille determinavit“.

Daß nun schon nach den Citaten des Herrn P. Pesch „hundert Jahre vor Bannez“ das „determinare“ ein Schulausdruck war für die Thomisten, das möge der Herr mit Schneemann abmachen; der gerade dies im ersten Heft seiner

„Entstehung der thomistisch-molinistischen Kontroverse" bei jeder Gelegenheit entschieden leugnet.

Noch schlimmer steht die Sache für den Herrn Christian Pesch, wenn der zweite Punkt, den er für sich in Anspruch nimmt, erwogen wird.

Bannez sagt: Res omnes, quae fuerunt, sunt, vel erunt, nunc coexistunt in aeternitate. Deus cognoscit futura contingentia, prout sunt illi praesentia in sua aeternitate. Et intelligo hanc conclusionem, sicut et praecedentem, de praesentia futurorum contingentium secundum esse, quod habent in semetipsis extra suas causas.

Ehe ich diesen Worten den Citaten des Herrn P. Pesch gemäß die Worte Dezas gegenüberstelle, will ich zuerst eine Stelle Molinas mit einer anderen Dezas vergleichen; damit der Leser sehe, wie man Dominikaner zu Molinisten stempelt, wie man auf diese Weise Veranlassung nimmt, von einem Dominikanerbischof als Molinisten hundert Jahre vor Molina zu sprechen und zu sagen, die Molinisten hätten die thomistische Schule fortgesetzt, die heutigen Thomisten aber seien davon abgewichen und müßten „Bannesianer" genannt werden.

Molina schreibt (vgl. die Innsbr. Ztschrft. l. c. S. 174): Dicendum est, per ideas divinas, essentiamve divinam cognitam ut objectum primarium, certo repraesentari Deo, qui tum suam essentiam, tum singula, quae in ea ipsa infinite perfectius quam in se ipsis continentur, altissimo ac eminentissimo modo comprehendit; repraesentari, inquam, naturaliter ante omnem actum et determinationem liberam voluntatis divinae, complexiones omnes contingentes, non solum secundum esse possibile, sed etiam secundum esse futurum, non absolute, sed sub conditione quod Deus statuat hunc vel illum ordinem . . . creare.

Dem soll jene Stelle bei Deza entsprechen (S. 176): Futura contingentia sunt futura considerando ea prout

sunt in Deo sicut in causa eorum. Nam considerando Deum seu divinam essentiam, prout in ea sunt et relucent omnes rerum perfectiones et entitates, secundum quem modum res dicuntur esse in Deo sicut in perfectissimo repraesentativo, futura contingentia non sunt in Deo ut futura, sed ut praesentia . . . Et quia dicendum non est absolute, quod Deus certam et infallibilem cognitionem non habeat de futuris contingentibus, alias scientia et cognitio Dei esset imperfecta, oportet assignare modum cognitionis divinae de futuris contingentibus, quem S. Thomas docet communiter per hoc scl. secundum quod futura contingentia et universae res sunt Deo praesentes in seipsis ab aeterno.

Man vergleiche diese beiden Stellen! Das einzige, was sie beide gleichmäßig enthalten, ist die Behauptung, welche in der Kirche noch niemand bestritten hat: die essentia divina stelle Gott als erkennbar alles Sein vor sicut perfectissimum repraesentativum. Das sagen alle. Denn kein Katholik behauptet, die Dinge seien in Gott ihrem subjektiven Sein nach; und Gott erkenne also die Geschöpfe, weil Er das geschöpfliche Sein selber sei. Nein! Gott kennt das Geschöpfliche nur deshalb, weil sein Wesen und zwar sein Wesen allein es Ihm vorstellt.

Die Frage ist die, woher dieses „Vorstellen" kommt, in welcher Weise das Wesen Gottes die Kreaturen als erkennbare enthalte. Und da läßt Deza keinen Zweifel übrig. Nicht weil Gott die objektive Wahrheit erkennt; nicht weil der geschöpfliche Willensentschluß Ihm als ein unabhängig aus sich heraus gefaßter gegenübertritt. Nein; weil Gott die Ursache ist, erkennt Er den freien Akt; wie also Dionysius, wie Thomas, wie die Thomisten heute noch lehren. Gott erkennt das Geschöpfliche nur als dessen Ursache.

Und was sagt Molina? **ante** omnem actum et determinationem divinae voluntatis tritt das Erkennbare vor

Gott; also Gott erkennt den freien Akt nicht, weil Er dessen Ursache ist. Das gerade Gegenteil sagt Molina von dem, was Deza behauptet. So wird Deza Molinist.

Deza sagt zudem: Die freien zukünftigen Akte sind im Wesen Gottes, nämlich im vollkommensten Mittel sie als erkennbare vorzustellen, nicht als zukünftige non ut futura, sondern als gegenwärtige, sed ut praesentia.

Molina aber sagt: non solum secundum esse possibile, sed secundum esse futurum seien sie in Gott. Also wieder das gerade Gegenteil! Das heißt nach Herrn Pesch: Deza sagt dasselbe wie Molina!

Daraus erhellt zugleich, wie scharf Deza unterscheidet. Er hatte vorher behauptet: Futura contingentia, in quantum hujusmodi, nullo modo cognosci possunt per certitudinem et determinate in causis, in quantum causae sunt ex ratione causalitatis. Und hier sagt er: futura contingentia sunt in Deo ut in causa eorum. Gottes Wille nämlich allein ist und bleibt der volle maßgebende Grund für die freien Akte. Nicht nach der in seinen Ideen enthaltenen Ähnlichkeiten der Dinge; nicht ihrem Wesen und ihrem Vermögen nach; nicht also in den primis causis (vgl. Art. 13. qu. 14.), von denen die Dinge selbst eine Ähnlichkeit in sich tragen, als dem von vornherein maßgebenden Grunde ihres thatsächlichen Seins und Wirkens sieht Gott die freien Akte als etwas Bestimmtes. Er sieht sie da vielmehr nur als nicht von vornherein bestimmte. Nein! Gott schaut die freien Akte, weil sein Wille allein und keinerlei Wesen und Vermögen, weil sein freier, von allem äußeren Einflusse losgelöster Wille allein ihr erster Grund ist. Warum ist dieser freie Akt in der Wirklichkeit ein solcher und warum ist er nicht anders? Der erste Grund ist: Weil Gott es so gewollt oder positiv erlaubt hat.

Nun tritt der Gegensatz zwischen Deza, wie ihn Pesch selber citiert, und Molina recht grell erst hervor und zu gleich die Übereinstimmung Dezas mit Bannez.

Deza fährt fort: Nonnulli male intelligentes verba S. Thomae, quibus dicit, quod futura contingentia sicut et universaliter omnes res sunt ab aeterno Deo praesentia, putant, quod mens S. Th. fuerit ponere res praesentes Deo ab aeterno secundum aliquem modum praesentialitatis, quem in seipsis extra Deum ab aeterno habuissent, quod falsum esse et contra intentionem S. Th. apparet . . . Ex praemissis locis doctrinae S. Doctoris et ex aliis, quae longum esset recitare, aperte monstratur, quod non fuerit ejus intentionis ponere res ab aeterno Deo esse praesentes secundum aliquod esse existentiae extra Deum, sed in ipso Deo.

Also hier leugnet Deza direkt, was jeder Molinist behauptet; und er leugnet es zusammen mit Bannez. Was leugnet Deza? Daß die zeitlichen Dinge kraft ihrer Zeitdauer und nur objektiv der Ewigkeit gegenwärtig sind; daß sie allein kraft ihrer Zeitdauer einen Kenntnisgegenstand Gottes bilden. Kennt Gott von Ewigkeit her alle Dinge? Ohne Zweifel; sonst wäre Er veränderlich. Nun; Deza leugnet auf das bestimmteste, daß „die Dinge in irgend einer Weise gemäß ihrem Sein Gott gegenwärtig sind, welches sie in sich selbst, außerhalb Gottes haben". Er leugnet, daß sie Gott gegenwärtig sind in erster Linie kraft ihrer Zeitdauer, kraft dessen, was sie an Eigenem aus dem Nichts mitbringen: secundum aliquem modum praesentialitatis quem in seipsis extra Deum ab aeterno habuissent. Er leugnet, daß sie Gott von Ewigkeit vorausseh e, weil sie etwa in ihrem eigenen „objektiven" Sein und somit in der „objektiven" Wahrheit von Ewigkeit her erkennbar wären. Die Worte Dezas sind ganz formell. Sie schließen jede Art und Weise „objektiver Gegenwart" aus; kraft deren sind sie Gott nicht gegenwärtig; kraft deren sind sie nicht erkennbar.

Vielmehr; warum erkennt sie Gott? Weil Er sie **in Sich** schaut, wie sie von Ihm Sein und von Ihm selb-

ständiges in sich bestehendes Sein besitzen. Danach mißt Gott sie zuvörderst mit dem Maße seines eigenen Wirkens, mit der Ewigkeit; und kraft dessen erst haben sie außer Gott für eine gewisse Zeitdifferenz Bestand. Stärker kann die Meinung des Bannez, die ich oben im 9. u. 13. Kap. dargelegt habe, gar nicht bestätigt werden, insoweit sie die praesentialitas rerum in suo esse existentiae in aeternitate ausdrückt.

Augenscheinlich hat Pesch das „extra Deum“ des Deza im ersten Eifer unbegreiflicherweise für identisch genommen mit dem extra suas causas (vgl. oben die zweite Behauptung von Bannez) des Bannez. „Extra Deum“ aber heißt, die Dinge seien nicht Gott gegenwärtig kraft ihres eigenen Seins, soweit dies aus dem Nichts stammt; denn nur das Nichts ist extra Deum. Und extra causas suas, wie Bannez schreibt, heißt, die Dinge seien Gott gegenwärtig, insoweit sie nicht mehr in ihren Ursachen, in ihren betreffenden Vermögen und auch nicht mehr in den Ideen Gottes allein sind, in denen sie als fähig hervorgebracht zu werden, also als mögliche enthalten waren. Beides bedeutet somit ganz dasselbe. Die Dinge sind, so drückt sich Deza aus, Gott nicht von sich aus gegenwärtig; denn von sich aus haben sie nur das Nichts. Die Dinge sind, so erklärt Bannez, Gott gegenwärtig als solche, die wirkliches, thatsächliches Sein besitzen (extra causas) und dieses Wirklichsein ist in der Ewigkeit, gemessen von der Ewigkeit; vermittelst der wirkenden Kraft Gottes.

Beide weisen Molina durchaus zurück, der da lehrt: Existimandum non est, res, quae successive fiunt in tempore, existere prius in aeternitate, quam in tempore, ut ex anticipatione aliqua, quam quoad existentiam extra suas causas habeant in aeternitate, cognoscantur certo in aeternitate, dum adhuc futurae sunt in tempore. Nein; Deza und Bannez lehren offenbar, daß von einer früheren, der Zeit nach anticipierten Existenz der Dinge in

der Ewigkeit nicht die Rede sein kann. Ihr Wirklichsein ist gegenwärtig, soweit es von der wirkenden Kraft Gottes für die bestimmte Zeit erreicht wird und diese wirkende Kraft Gottes ist gemessen in der Ewigkeit und ist sonach dieser immer gleichmäßig gegenwärtig.

Ich will nicht annehmen, Herr Pesch habe daran gedacht, daß Molina nach seiner (des P. Pesch) Erklärung reinen Unsinn reden würde. Müßte nämlich unter den extra suas causas auch Gott verstanden werden, so daß unter den „causas" auch Gott (extra Deum) zu subsumieren wäre, so hätte Molina gelehrt, daß die Dinge in der Ewigkeit, also **im** Ewigen eine Existenz hatten **außerhalb** des Ewigen, außerhalb Gottes (existentiam **extra** suas causas habeant **in** aeternitate).

Deza aber selber erklärt dies alles noch bis ins einzelne: Ad cujus pleniorem intellectum considerandum est quod aliquid esse praesens dupliciter potest accipi; uno modo, secundum quod praesens dicitur alicui id, quod oculis ejus videtur ac praesentatur . . . et in ista acceptatione omnis creatura dicitur esse Deo praesens ea ratione, quod Deus ab aeterno videt in essentia sua res universas non solum quantum ad earum naturas et proprietates specificas, sed etiam quantum ad proprias existentias et quantum ad omnes conditiones individuales, quas habiturae erant secundum aliquod tempus. Alio modo dicitur esse aliquid praesens, secundum quod praesens significat temporis differentiam condivisam praeterito et futuro secundum esse nunc . . . Et isto modo accipiendo nomen praesentis, omnes creaturae, etiam futurae contingentes, dicuntur esse Deo praesentes ab aeterno **in** Dei aeternitate. Pro cujus evidentia sciendum, quod . . . singula attributa divina habent ex quadam appropriatione specialem rationem principii exemplaris respectu perfectionum correspondentium in creaturis . . . Dicimus enim, quod bonitas divina continet

et concludit in se omnium creaturarum bonitatem . . . Secundum igitur istum modum loquendi dicendum est, quod omnium rerum **duratio** concluditur et continetur in duratione divina, quae est aeternitas, tamquam in prima et simplicissima ac perfectissima duratione et omnium durationum **causa** et **exemplari**. (Schärfer kann die thomistische Doktrin nicht wiedergegeben werden; cf. oben Kap. 9 u. 13. Da ist von einer „objektiven Präsenz" nicht die Rede.) Unde Deus comprehendens ab aeterna sua visione aeternitatem, simul videt et intuetur in ipsa (also in der Ewigkeit, nicht in der Zeit, als dem direkten Erkenntnisgegenstande) ab aeterno totum temporis decursum, quem in ordine universi habet; et per consequens videt ab aeterno **in** ipsa aeternitate omnes res temporales sibi invicem succedere in rerum natura, non tunc, sed suis temporibus in ordine universi. Ex quo sequitur, quod omne tempus et totum ejus successionis decursum et omnes res temporales sibi invicem succedentes Deus ab aeterno intueatur ut praesentia; quoniam intuetur ea in nunc aeternitatis, quod nescit praeteritum et futurum, sed est semper praesens.

Hat Herr Christian Pesch von dem kolossalen Mißverständnisse, in welches er durch die Anführungen aus Deza geraten, etwas geahnt? Er schließt: „Diese Auszüge mögen genügen, um zu zeigen, daß die Lehre Dezas in unleugbarem (!?) Gegensatze zu der Lehre des Bannez steht; dagegen **der Sache nach** mit den Ansichten des Molina durchaus übereinstimmt, obschon freilich Molina die Erklärung Dezas von der Lehre des heiligen Thomas in betreff der coëxistentia futurorum für zu ideell hält. Doch dies ist eine andere Frage, die mit der scientia media nichts zu thun hat."

Die letzten Worte machen allerdings das Mißverständnis erklärlich. Denn sie verraten, daß Herr Pesch keine Idee weder vom Molinismus noch vom Thomismus hat; da

sich gerade um diese coëxistentia und zwar nach Molina selber alles in der vorliegenden Kontroverse dreht.

Herr Pesch gesteht jedoch wenigstens zu, daß sich die Ausführungen Dezas nicht mit der Lehre Molinas durchaus decken; — aber das gerade wollte er ja beweisen. Daß sie der Sache nach übereinstimmen, ist eine bekannte Redensart bei den Molinisten. Da sich nun Molina nach Pesch selber im Gegensatze befindet zu Bannez, so gesteht letzterer damit indirekt zu, daß Deza mit Bannez, sagen wir den Worten nach, oder wörtlich, übereinstimmt.

Hätte Pesch es so gemacht, wie ich es hier in dieser Arbeit mache, hätte er somit die Stellen übersetzt und so sich selber gezwungen, sie genau zu lesen, so wäre ihm das ganze Quidproquo nicht begegnet. Er hätte dann anstatt als Titel zu schreiben: „Ein Dominikanerbischof aus dem fünfzehnten Jahrhundert als Molinist vor Molina," vielmehr geschrieben: „Ein Dominikanerbischof als Thomist oder (nach dem Sprachgebrauche der Molinisten) als Bannesianer hundert Jahre vor Bannez."

Es wäre zu bedauern, wenn solche Fehler wie der hier gerügte sich auch in die anderen Werke des P. Pesch eingeschlichen hätten. Aber zu befürchten ist es, da eine so oberflächliche Textlektüre nur aus einer einmal angenommenen Gewohnheit erklärt werden kann.

Durch Kritiken in molinistischen Zeitschriften muß man sich nicht irreleiten lassen. Da müssen alle Werke, die von Molinisten herrühren, als „groß", „epochemachend", „hervorragend", „unerreichbar", als „Kontroversen von vierhundert Jahren auf vierhundert Seiten zusammenfassend" und ähnlich geschildert werden, wie dies noch bei Schneemanns bekannter „Studie" der molinistisch-thomistischen Kontroverse der Fall war. In jedem Jahrzehnt mindestens kommt da ein „Thomas redivivus" zum Vorschein.

b) Abgesehen aber von allen solchen Beispielen, d. h. mag auch wirklich ein einzelner Dominikaner vor oder zur Zeit

des Bannez Gegner der Ansichten desselben gewesen sein, so beweist dies gar nichts zur Sache; als ob nämlich die Thomistenschule nicht mehr bei den Dominikanern zu suchen sei, sondern bei den Molinisten. Es ist nicht zulässig, ein bloßes Buch zur Richtschnur einer Schule zu machen. Der Protestantismus erklärt ein totes Buch als Richtschnur in Glaubenssachen; und seinem Geiste entspringt es, wenn man die Werke des heiligen Thomas zum einzigen Fundamente einer theologischen Schule machen möchte.

Die historische thomistische Schule erkennt als ihre entscheidende Autorität die Generalkapitel des Dominikanerordens an. Nicht deshalb heißt sie „thomistisch", weil sie sich auf Thomas aufbaut; sondern weil sie den heiligen Thomas als ihre Hauptzierde hervorgebracht und weil das Generalkapitel des Dominikanerordens später die Lehre des heiligen Thomas für die ganze Schule als Norm, von der wissentlich nicht abgewichen werden dürfte, vorgeschrieben hat. Thomas hat seine Lehre aus der thomistischen Schule zu Neapel und zu Köln geschöpft; und diese hat sich später nach ihm benannt. Diese Schule kann irren in der Erklärung des heiligen Thomas. Sie kann irren in ihrer Lehre. Aber trotzdem würde sie immer die nämliche Schule bleiben.

Es ist durchaus inhaltslos und geradezu ein Zeichen vollständiger Unkenntnis der Sachlage, von „Bannesianern" zu sprechen oder Bannez als den „**celeber ille inventor physicae praedestinationis gratiae divinae**" (**Lehmkuhl theol. mor.**) zu bezeichnen. Die Thomisten finden sich durch den Namen „Bannesianer" geehrt, keineswegs beleidigt. Sie verehren Bannez als eine hohe Autorität in der thomistischen Schule. Aber eine solche Benennung entspringt einem tiefen historischen Irrtume. Nicht wegen Bannez halten die Thomisten an der **physica praedeterminatio** fest und nicht Bannez hat sie „erfunden". Das Dominikanerordenskapitel hat die Verteidigung der **gratia ex se efficax** und demgemäß auch der **praedet. physica** den thomistischen Pro-

fessoren zur Pflicht gemacht. Es hat unter Gutheißung der Kirche empfohlen, daß jeder lector nach dem Lektorexamen den Eid ablegt, diesen Lehrpunkt zu vertreten. Ganz die gleiche Autorität also thut dies, welche auch den heiligen Thomas selber als jenen Autor für die Schule hingestellt hat, dem dieselbe in allen Punkten folgen soll.

Von der leitenden Autorität hängt die Kontinuität der Schule ab. Kraft dieser Autorität sind die Thomisten verpflichtet, den heiligen Thomas zu studieren und nach dessen Lehrmeinungen die ihrigen zu formen.

Wenn Herr Pesch (S. 172) anführt, daß Bannez gegen Capreolus und Gregor Arim. polemisiert, die da behaupteten: **quod Deus non determinat neque applicat eorum (hominum) voluntates ad bonum vel ad malum usum, sed actualis operatio pendet solum ex libertate arbitrii volentis se determinare ad bonam vel ad malam operationem**: so erreicht er damit dies allein, daß der Irrtum des Molina als ein innerhalb der Thomistenschule vor Bannez bereits bekämpfter anerkannt werden muß und daß demnach Molina nichts anderes that, als denselben wieder zu erneuern. Wie viele Irrtümer des Capreolus und Gregor als solche von den Thomisten stets bekämpft worden sind, das mußte doch Pesch wissen. Er darf nur Kap. 9 dieses vorliegenden Werkes lesen, um zu sehen, wie es heutzutage gefährlich ist, sich auf die Seite dieser beiden zu stellen, die ja übrigens auch ohne Scheu den heiligen Thomas angreifen. Ob zu ihrer Zeit Thomas bereits als maßgebender Autor für die Thomistenschule offiziell aufgestellt war, wüßte ich für jetzt nicht anzugeben. Wäre dies nicht der Fall, was sehr wahrscheinlich ist, so hätten sie eben innerhalb der Schule bleiben und doch die Lehre des Thomas bekämpfen können.

Es verhält sich, um einen Vergleich von weit Höherem aus zu gebrauchen, mit Thomas und der Thomistenschule, wie es sich mit einem Kirchenlehrer in Beziehung zur Kirche

verhält. Der Kirchenlehrer schöpft aus der Kirche und ist ein Kind der Kirche; trotzdem stellt ihn die Kirche später sich selber und allen ihren Kindern als leitende Richtschnur in der Darlegung der Lehre hin.

Die Molinisten sollten doch in ihrem eigenen Interesse etwas klüger sein. Was sie in dem vorliegenden Falle beständig den Thomisten vorwerfen und was sie als den Ausgangspunkt ihrer Diskussionen zu betrachten pflegen, das warfen die Arianer ebenso dem heiligen Athanasius vor; und darauf kamen sie, wenn nichts anderes anschlug, immer wieder zurück. Athanasius sollte eine neue Ketzerei lehren, weil er ein neues Wort, ὁμοούσιος, gebraucht hätte, um die kirchliche Lehre über die heilige Dreieinigkeit zusammenzufassen. Weder war das Wort neu noch der Sinn. Das Wort war schon gebraucht worden, wenn auch nur vereinzelt; und der diesem Worte von Athanasius untergelegte Sinn war der der ältesten Väter. Athanasius hat das Wort nur in allgemeinen Gebrauch gebracht, es gewissermaßen zum Stichwort gemacht und so die Kirchenlehre in mehr offenbarer Weise den verschiedenen Irrtümern gegenübergestellt.

So geschah es mit allen Irrtümern und so geschieht es beim Molinismus.

Das Wort „praedeterminare“, „gratia efficax“, „physica praedeterminatio“ soll neu und deshalb die Lehre selbst, welche damit verbunden wird, verwerflich sein. Darauf kommen die Molinisten am Ende immer wieder zurück, wenn die anderen Argumente nicht verfangen wollen. Weder ist das betreffende Wort neu, noch ist dies um so weniger die entsprechende Lehre. Das Wort „praedeterminare“, was ja das Wesentlichste ist, findet sich in der Verbindung, wie es Bannez gebraucht, bereits bei Thomas: Voluntate Dei non solum res in esse producuntur, sed etiam rebus procedendis modum quo producuntur praedeterminavit (1 ad Hannib. dist. 47; art. 4). „Physica“ ist doch nichts anderes als „naturalis“. Daß aber Gott den Willen dessen Natur

nach prädeterminiert, das können sie überall wo Thomas davon spricht und bei allen Thomisten finden.

Die Gegner bringen aus allen möglichen thomistischen Autoren vor Bannez, gegenwärtig vorzugsweise aus Cajetan und Ferrariensis, welche Papst Leo XIII. bei der neuen Herausgabe der Werke des heiligen Thomas als Kommentatoren bevorzugt hat, Stellen herbei, um zu beweisen, daß vor Bannez dessen Lehre unbekannt gewesen sei. Und was beweisen sie? Daß der Wille sich selbst determiniert; daß das göttliche Wesen alles Geschöpfliche als etwas Erkennbares Gott vorstellt; daß Gott auf Grund seines Wissens auswählt. Mit anderen Worten: Sie beweisen mit diesen Stellen Dinge, die gar niemand leugnet. Schärfer als Bannez zeigt Cajetan in der Lehre vom Willen (I. II.), wie die Bestimmung, welche von Gott als erstwirkender Ursache ausgeht, es verursacht, daß der geschöpfliche Wille sich wirklich selbst bestimmt. Daß zur Zeit des Bannez gegen die Formulierung der betreffenden Lehre, also gegen die Aufnahme der termini technici als offizielle in die Sprache der Schule innerhalb der letzteren selber sich manche Professoren aussprachen, das zeigt doch nur an, mit welchem Ernste in der Sache vorgegangen worden ist und wie nicht so im Handumdrehen der „Bannesianismus" fertig war. Es wurde nicht so sehr die Lehre an und für sich, sondern vielmehr die Zweckmäßigkeit einer solch offiziellen Aufstellung der Ausdrucksweise nach allen Seiten hin erwogen und erst nach langen Diskussionen traf die Autorität, das Generalkapitel des Dominikanerordens, die Entscheidung.

Ich habe in dieser Arbeit von allen diesen Nebenfragen, was vor und was nach Bannez gelehrt worden ist, absehen wollen. Es ward mir bereits bei Gelegenheit meiner gekrönten Preisschrift in der „Lit. Rundschau" der Vorwurf gemacht, ich hätte zu wenig auf die Kommentatoren des heiligen Thomas Rücksicht genommen. Damals war dieser Vorwurf nach jeder Seite hin inhaltslos. Denn meine

Aufgabe war vorgezeichnet; ich sollte, „nach Thomas" (so stand es in der Preisaufgabe) die Lehre über das Dasein Gottes wiedergeben. Ferner mußte jeder, der überhaupt Kommentatoren des heiligen Thomas kennt, sehen, wie die Lehre der hauptsächlichsten, z. B. des Joh. a St. Thoma, Cajetan, auf jeder Seite herauszulesen war, wenn auch keiner citiert wurde.

Ich habe nun auch hier, was den gelehrten äußeren Apparat betrifft, die Kommentatoren zurücktreten lassen und vorzugsweise deren nur angeführt bei Erledigung der Schwierigkeiten, welche der Molinismus gegenüber der thomistischen Lehre macht; wo also die Zeit nach Thomas ex professo in Betracht kam. Die Darlegung der Lehre des Thomismus ist rein und beinahe ohne irgend welches offene Dazwischentreten von Stellen aus Kommentatoren auf Thomas selbst zurückgeführt. Wer aber die letzteren kennt, der wird leicht finden, wie im vorliegenden Werke keine Behauptung von größerer Tragweite sich findet, welche nicht auf die anerkanntesten Thomisten sich stützt und denselben entnommen ist.

Meine Absicht war die, dem Blicke des Lesers die Übersicht zu erleichtern über die Lehre des heiligen Thomas. Das ostensible Hineinmischen vieler Kommentatoren mußte einen solchen Überblick hindern und von der Hauptsache, der Darstellung nämlich der Lehre des heiligen Thomas, ablenken zu weniger wichtigen Fragen.

Der Leser findet die Lehre des heiligen Thomas hier zusammengesetzt aus den immer in extenso angeführten Stellen seiner Werke, von denen die eine die andere erklärt, gleichsam als ob kein Kommentator existierte. Der Leser kann somit richten, ob Thomas Thomist gewesen oder Molinist. Er kann was ich sage nach jeder Richtung hin kontrolieren.

Außer dem Umstande, daß die Kommentatoren des heiligen Thomas sehr oft in derartigen Werken citiert werden, die reine Thomaslehre aber seltener zur Darstellung gelangt, mußte mich noch dieses andere bei meinem Verfahren

bestimmen, daß Leo XIII. autoritativ vorgeschrieben hat, es solle wieder jene spekulative Grundlage aller Philosophie und Theologie, welche Thomas giebt, in der Kirche Gottes gelehrt werden. Seit der Zeit, daß der Papst die Encyklika „aeterni Patres" veröffentlicht hat, sind eine Menge philosophische und theologische Abhandlungen erschienen mit dem Vermerk „nach Thomas", „im Geiste des heiligen Thomas" und ähnl. Es ist dies sozusagen Mode geworden. Aber wird durch diese Form dem Geiste der kirchlichen Vorschrift entsprochen?

Eine reine Form nenne ich diese neu eingerissene Mode. Denn ein jeder dieser Autoren trägt seine eigenen von Thomas durchaus verschiedenen Ansichten vor unter der Firma „nach Thomas". Was ich vor kurzer Zeit bei einem kleinen Vortrage, den man hielt, bemerkte, das ist auch bei den größeren hier einschlagenden Werken der Fall. Es war ein philosophischer Vortrag angekündigt über die ratio particularis; und der Sitte sowie dem Verlangen des heiligen Vaters gemäß sollte dabei die Philosophie des heiligen Thomas zur Grundlage gemacht werden. „Nach Thomas" stand in der Ankündigung. Und in der That wurde Thomas und seine philosophischen Grundsätze in der Einleitung mit schwunghaften Worten gelobt; dann eine überaus kurze Erklärung dessen gegeben, was Thomas über den beregten Gegenstand lehrt; — und schließlich dazu übergegangen, die dem heiligen Thomas schroff gegenüberstehende Ansicht des betreffenden Herrn weitläufig als die richtige darzustellen.

In der Metaphysik, in der Psychologie, in der Naturphilosophie, in der Rechtslehre soll gemäß dem Titel solcher Bücher alles nach den Grundsätzen des heiligen Thomas erörtert werden. Und wenn man dann das betreffende Werk durchblättert, so findet man die Hauptgrundsätze der thomistischen Denkweise durchweg offenbar und ausdrücklich geleugnet. Die materia prima, die metaphysische Grundlage der Körperwelt, durch welche allein in den Wechsel Beständigkeit,

in das Einzelne Allgemeinheit, in das Zufällige Notwendigkeit getragen, durch welche allein also der Stoff ein wahrer Erkenntnisgegenstand für die Vernunft wird; — der intellectus agens und der intellectus possibilis, eine Unterscheidung, womit Thomas alle Fragen über das menschliche Erkennen löst und welche ganz und gar der Natur des Menschen entspricht; — die anima als unica corporis forma sowohl für das Sein als für das Leben und Wirken; — die Unterscheidung der inneren Sinne des Menschen, der Begriff der Substanz, die Definition des Wirklichen; dies alles und unzählige andere geringere Meinungen des heiligen Thomas werden da ohne weiteres Bedenken entweder rein geleugnet und das Gegenteil davon behauptet oder sie werden ihres Inhaltes beraubt und zu wesenlosen Worten.

Man glaubt eben, daß der Titel genüge, oder man giebt gar zur Stützung des Gegenteils dessen, was Thomas gelehrt, vereinzelte Stellen aus diesem heiligen Lehrer an, in welchen einige aus dem Zusammenhange gerissene Worte das Behauptete beweisen sollen oder wenigstens „einen Beweis formen könnten, wenn sie weiter entwickelt würden". Es wird auf diese Weise nicht nach Thomas gelehrt, sondern Thomas muß sich dazu bequemen, das moderne Verständnis zu stützen.

Über alles übrige hilft man sich hinweg mit den Worten: „Thomas hätte, wenn er heute lebte, so wie ich gelehrt;" und wenn jemand es wagt, der klar ausgesprochenen Meinung des heiligen Thomas, wie sie in seinen Werken vorliegt, anzuhangen und sie verteidigt, so wird sogleich geklagt, es würden leider nicht immer die Schranken eingehalten, in denen, nach dem „offenbaren" Willen des heiligen Vaters, die Lehre des heiligen Thomas heutzutage vorgetragen werden muß; — „die Philosophie des heiligen Thomas laufe Gefahr, dem Spotte der Feinde zu dienen, wenn sie so nackt hingestellt und nicht der modernen Zeit angepaßt würde."

Ich habe bereits in meiner Preisschrift: „Natur, Ver-

nunft, Gott", mich bemüht, die Grundideen des Aquinaten aus der bloßen Zusammenstellung seiner Texte heraus zu entwickeln und selbst deren unversehrte Anwendung auf die moderne Naturwissenschaft nicht gescheut. In dieser Arbeit hier lege ich dieselben noch eingehender vor und stelle den Lehrmeinungen des heiligen Thomas gegenüber die spekulativen Irrwege der Neuzeit. Es ist meine Überzeugung, daß Thomas entweder ganz genommen werden muß so wie er ist, nämlich ohne die so sehr beliebte „innere Entwicklung und Weiterführung" seiner Lehre; oder daß er, wenn aus seinen Meinungen eine Auswahl getroffen wird, wenn die einen Billigung erhalten, die anderen Zurückweisung erfahren, zuvörderst selber ein mit sieben Siegeln verschlossenes Buch bleibt und dann auch in die Philosophie und Theologie nur Verwirrung bringt.

Die Frage ist die: Findet sich im Thomas Konsequenz oder nicht? Bei geschichtlichen Werken oder bei gewöhnlichen Autoren kann es wohl vorkommen, daß manche Teile ihrer Behandlungen für wertvoll, andere hingegen für irrig erklärt werden. Aber bei Thomas ist alles wie aus einem Guß. Seine philosophischen Grundprincipien werden ebenso gut auf die Naturwissenschaft wie auf die Offenbarung angewandt. Bei der Veranschaulichung des Sinnes, welchen selbst die höchsten Geheimnisse für uns besitzen, muß ihm die materia prima, die Art und Weise der Entstehung des menschlichen Erkennens, der reale Unterschied zwischen Existenz und Substanz in den Geschöpfen und Ähnliches dazu dienen, die menschliche Vernunft aufzuklären. Es ist kein Steinchen in dem Wunderbau des heiligen Thomas, der da Himmel und Erde, Geist und Stoff, Zeit und Ewigkeit umfaßt; — kein Steinchen ist da vorhanden, welches nicht durch den Kitt staunenswertester und niemals fehlender Konsequenz mit den Grundprincipien alles Seins verknüpft wäre. Die letzteren für die Naturwissenschaft oder für die Philosophie leugnen und für die Theologie beibehalten heißt nichts anderes, als den

heiligen Thomas für einen Stümper erklären, dem die Tragweite seiner Principien unbekannt war und der trotzdem mit einer Sicherheit ohnegleichen spricht und entscheidet.

Ich habe mich in den Werken der modernen Naturwissenschaft einigermaßen umgesehen; aber es ist mir daselbst noch kein Ergebnis begegnet, welches die Grundprincipien, wie sie Thomas anwendet, in Frage stellte. Im Gegenteil erlangen alle diese Ergebnisse, die sonst rücksichtlich ihrer philosophischen Harmonie und Unterordnung jeden Augenblick Verlegenheit bereiten, in den Principien des heiligen Thomas hohe innere Einheit, so daß kraft derselben aus den verschiedenen Zweigen der modernen Naturwissenschaft erst ein Ganzes ersteht, in welchem von dem einen Zweige Licht fließt in den anderen.

Selbst in den Erklärungen der einzelnen Naturerscheinungen wird Thomas' Ausdrucksweise sehr oft in der Neuzeit gerechtfertigt. Von dem alten Ptolemäischen Weltsystem sagt er z. B. mit äußerster, damals vielleicht kaum erreichter Vorsicht: „Diese Art und Weise jedoch, die sichtbaren Erscheinungen zu erklären, genügt nicht vollständig; denn letztere können vielleicht auch auf andere Weise erklärt werden." **Haec ratio (excentricorum et epicyclorum) non est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent.** (S. Th. I. qu. 32. art. 1.)

Meines Wissens ist das vorliegende Werk das erste größere in der Neuzeit, in welchem die reine nackte Lehre des heiligen Thomas ohne „Weiterführung" oder „Entwicklung" der modernen spekulativen Wissenschaft als ein Ganzes gegenübergestellt wird und zu eingehender Auseinandersetzung gelangt. Es werden alle Konsequenzen ohne Einschränkung gezogen und mit der Ausdrucksweise und den Behauptungen der modernen Philosophie verglichen; es wird geprüft, ob die Principien des großen Meisters, wie er sie aus Aristoteles und Plato vermittelst der Väter überkommen und wie er sie mit beispielloser Sicherheit nach allen Richtungen mensch-

licher Forschung hin durchgeführt, noch geeignet sind, so wie sie dastehen, die modernen Irrtümer zu überwinden.

Das Ergebnis ist nach meiner persönlichen Überzeugung ein affirmatives. Die Philosophie des heiligen Thomas giebt vollauf Waffen in die Hand, um das Irrtümliche in den modernen Systemen zu unterscheiden; und was darin Wahres sich findet, hervortreten zu lassen. Das ist meine Überzeugung; dem Leser wird vollständiges Material für selbständige Prüfung geboten.

Damit tritt dieses Werk zugleich aus dem Rahmen der bloßen Erörterung einer theologischen Streitfrage und gewinnt allgemeinere Bedeutung. Die Notwendigkeit, nach den Wurzeln der scientia media zu suchen, mußte dahin führen, zu zeigen, wie weit die wahre Philosophie unter den Auswüchsen dieser scientia gelitten hat. Es mußte deshalb mein Bestreben sein, nach allen Seiten hin möglichst objektiv vorzugehen.

c) Diesem Bestreben entspringt die Behandlung der Väter, welcher der Leser in diesem Werke begegnet. Ich stehe in keiner Weise auf dem Standpunkte des Herrn P. Pesch, der im oben bezeichneten Artikel die Worte Molinas billigend hervorhebt: **Quodsi a fidei dogmatibus, a ss. Patrum doctorumque catholicorum intento, aut ab eorundem indubitatis sententiis vel tantillum in nostra hac via ea omnia conciliandi discreparemus, jure sane suspecta haberi posset. Ceterum quod in labores eorum introeuntes, totque concertationibus et egregiis aliorum dictis et inventis illustrati, dilucidius aliquantulum radicem attigerimus, unde haec omnia consentiant . . . novissime autem exactius quam unquam antea sub nomine scientiae mediae eandem in hac nostra docuerimus Concordia; nemo sane potest id nobis vitio vertere . . . si tam quae disputatione praecedente quam quae disput. XXIII et alibi ex ipsismet Patribus relata sunt, consulas; quae plane non aliud sunt, quam scientiam mediam, si non nostris ver-**

bis, re tamen ipsa affirmare. (Concord. q. 14. art. 13. disp. 53.)

P. Pesch führt diese Worte an, um zu zeigen, wie „Molina stets die Überzeugung hegte, daß er auf dem Boden der Kirchenväter und der früheren Theologen, insbesondere des heiligen Thomas, stehe". Es ist zuvörderst zu bemerken, daß Pesch wieder, wie oben das „ad unum" in den Text des Bannez, so hier das „insbesondere des heiligen Thomas", ganz gratuito einschiebt. Molina sagt kein Wort, daß er „insbesondere dem heiligen Thomas" folgen wolle. Dies sind Einschiebsel, deren Zweck zu durchsichtig ist. Leo XIII. will eben, daß die Lehre des heiligen Thomas gelehrt werde; und deshalb muß Molina das auch wollen, obgleich dieser Autor kein Wort davon sagt.

Die Stelle aus Molina selbst aber ist ganz im Sinne jener anderen Stellen gehalten, wonach „wir, die Neueren, weiter sehen als die Väter; wie ja jener, der auf den Schultern eines Riesen steht, weiter sieht, wie dieser, wenn er auch an sich kleiner ist, als dieser". Die citierte Stelle dient so wenig wie möglich dem, was Herr Pesch beweisen will.

Molina sagt ausdrücklich, daß seine Lehre intento, „dem von den Vätern Gewollten" entspreche. Er will also der Lehre der Väter über das Vorherwissen und die Freiheit jene Vollendung geben, welche die heiligen Väter nur in der Absicht gehabt hätten. In jenem Verhältnisse will er zu den Vätern stehen, in welchem der vollendete Meister in einer Kunst zu seinen weniger vollendeten Vorgängern steht, wie z. B. Palästrina zu den Gesangskomponisten des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts, wie Raphael zu seinen Vorgängern. Nicht empfangen will er von den Vätern das geistige Licht; er will den Vätern, resp. deren Schriften, Licht verleihen.

Deshalb fügt er vorsichtig hinzu, daß er von deren „unbezweifelten Ansichten" (indubitatis sententiis) nicht

abweichen möchte. Ein weites Thor öffnet er sich, um seine Übereinstimmung mit den Vätern sicher zu stellen. „Klarer" sieht er, Molina, auf den Grund; **dilucidius** sagt er ausdrücklich. „Genauer" ist der Ausdruck seiner Lehre (**exactius**). Die „Worte der Väter" stehen weit ab von dem Ausdrucke Molinas; — „der Sache nach" (**re tamen ipsa**) lehren sie dasselbe. Mit anderen Worten: Molina will das Unklare in den Worten der Väter hinwegnehmen und das Dunkel der Väterlehre durch sein Licht ersetzen; was sie nur sagen wollten, das will er mit Klarheit und Genauigkeit aussprechen.

Pesch fügt dem noch hinzu, daß ein „zweihundertjähriger Bestand der (molinistischen) Lehre dem Vorwurfe der Neuerung die Spitze abgebrochen habe". Es ist sonderbar, wie ein Theologe so sprechen kann. Weil die molinistische Lehre zweihundert Jahre lang bereits gelehrt wird, soll sie keine Neuerung in der Kirche sein. Damit gesteht er ja ganz nach der Meinung Molinas und noch mehr nach der des Vasquez ein, daß also vor achtzehn Jahrhunderten, zu den Zeiten der Väter diese Lehre unbekannt war; abgesehen davon, daß von einer **praescriptio** hier gar nicht die Rede sein kann, weil fortwährend gegen diese Lehre gekämpft und sie von der kirchlichen Autorität wohl eben nicht verurteilt, niemals aber gebilligt worden ist. Sie ist, wie Pesch selbst sagt, nur „geduldet" worden.

Die Molinisten wollen nie auf den eigentlichen Punkt der Kontroverse eingehen. Denselben setzt der Thomismus darein und zwar schon in den **congregationes de auxiliis**, daß die thomistische Lehre ausdrücklich **et explicite** (**clare et exacte**) „klar und genau", wie Molina sagen würde, von den Vätern gelehrt wird. Der Grundunterschied zwischen Thomismus und Molinismus ist im Traditionsprincip. Alles, was oben in der angegebenen Stelle Molina behauptet, ist dem katholischen Traditionsprincip nicht entsprechend. „Entwickeln", „klarer sehen", „fortschreiten im Verständnisse" ist die Parole

des Molinismus. „Empfangen" ist die Parole des Traditionsprincips. Das Verständnis des Geoffenbarten war von Anfang an in der Kirche und ist immer dasselbe geblieben; es leidet keine Entwicklung und keinen Fortschritt. Was wir uns explicite als zu glauben vorstellen wollen, das müssen wir nicht aus uns herausholen und zu den Vätern hinzufügen; das müssen wir in den Vätern als explicite gelehrt suchen.

So that Thomas. Wenn in der Stelle eines Vaters der Grund für einen Zweifel liegt, so spricht Thomas nicht gleich davon, dieser Ausdruck sei weiter zu entwickeln, klarer darzulegen, damit er am Ende seine Ansicht anstatt der des betreffenden Vaters als die weiter entwickelte hinstelle. Nein; er geht davon aus, daß der Schwäche seiner eigenen Vernunft der Zweifel zuzuschreiben sei; daß der „Vater", um den es sich handelt, klarer und schärfer wie er gesehen habe, daß er an ihn nicht heranreiche. Er liest weiter in diesem selben Vater und sucht in ihm weiteres Licht, bis er eine Stelle findet, welche den zuerst gefundenen Ausdruck beleuchtet.

Diesem Beispiele des großen Heiligen habe ich nach Kräften nachfolgen wollen. Ich habe mich nicht begnügt, einzelne abgerissene Stellen aus Vätern hinzusetzen, aus denen man alles mögliche beweisen kann; sondern habe die Lehre dreier Väter weitläufig und in zahlreichen, oft langen Stellen behandelt und deren Übereinstimmung mit der thomistischen Lehre selbst dem Wortlaute nach gezeigt. An diese bevorzugten Väter habe ich dann Stellen aus anderen Vätern angeschlossen, worin diese letzteren vollständig dieselbe Lehre vortragen.

Den Areopagiten als den Apostelschüler und den Anfang der wissenschaftlichen Tradition habe ich zuvörderst in ausführlichen Stellen berücksichtigt. Dann den „doctor gratiae", den großen Augustin, der mitten in einem ganz ähnlichen Streite die kirchliche Lehre fixiert hat. Und endlich den heiligen Gregor den Großen, den letzten der sogenannten

großen Väter, der da anderthalb Jahrhunderte nach Anguſtin, als die Kirchenlehre kaum mehr nach dieſer Seite hin beſtritten wurde, die in der Kirche herrſchende Überzeugung darlegt.

Kommt dann noch Thomas im dreizehnten Jahrhunderte dazu, ſo iſt damit ein praktiſcher und handgreiflicher Beweis erbracht, daß das Verſtändnis der Kirchenlehre vom Areopagiten an immer dasſelbe geblieben iſt, daß das Traditionsprincip ſich im Ausdrucke „Empfangen" zuſammenfaßt, ſoweit es dieſes Verſtändnis betrifft; und daß nur in der Tiefe des perſönlichen Auffaſſens und in der demgemäßen kürzeren Ausdrucksweiſe ein Unterſchied beſteht. Je mehr zu den Apoſteln hin, deſto tiefer nämlich, klarer und prägnanter iſt das Verſtändnis; und deſto kürzer, aber auch treffender iſt der Ausdruck, ſo zwar, daß die ſpäteren Jahrhunderte wohl dieſen Ausdruck in weitläufigerer Weiſe erklären, ihn mit den zur Zeit gebräuchlichen Worten erläutern, nie aber deſſen Inhalt weiter entwickeln oder fortſchreiten laſſen konnten. Im Gegenteil zeigte alle ſpätere Zeit mit ihren Erläuterungen, wie treffend und präcis die alten Väter das Dogma aufgefaßt hatten. Nichts war da zu viel in ihren Worten, nichts zu wenig.

d) Ähnlich aber wie ich nach dieſer Seite hin das Traditionsprincip oder die Väterlehre behandelt habe, that ich es nach der anderen Seite hin mit den modernen Irrtümern. Der Fortſchritt, welcher durch das eben genannte Princip bedingt iſt, beſteht darin, daß das einheitliche, unveränderliche Verſtändnis der Glaubenslehre mehr und mehr verpflichtendes Gemeingut der Menſchheit werde. Es geht hier etwa ſo wie in Kunſt und Wiſſenſchaft. Erſteht ein großer Meiſter z. B. in der Muſik, der alle Muſikprincipien in ſich einheitlich zuſammenfaßt und danach, ohne nach irgend welcher Richtung hin einſeitig zu werden, ſeine Werke komponiert, ſo faſſen ihn zuerſt nur wenige auf und von dieſen wenigen wendet ſich der eine vorzugsweiſe dieſer Seite des großen Meiſters zu,

der andere jener; der eine bevorzugt die neue Art der Führung der Melodie, der andere die eigentümliche Art der Fuge, der Instrumentation und so geht es weiter. Ein jeder von diesen Nachfolgern macht das Genie des Meisters populärer, der Menge zugänglicher; alle zusammen aber vertreten das ganze Genie. Allmählich beginnt dann auch der Meister selber der gemeinen Auffassung näher zu kommen.

Ähnlich geschieht es mit dem der Tradition des Geoffenbarten eigentümlichen Fortschritte. Nur jener Unterschied waltet ob, welcher zwischen Natürlichem und Übernatürlichem immer herrscht. Mit der allgemeineren Geltendmachung des Verständnisses der Meisterwerke in der Musik beginnt, um bei dem Beispiele zu bleiben, auch der Verfall. Jeder sieht und hört diese Werke gern, weil er jene Seite, die seinem Naturell mehr entspricht, nun darin findet. Er ist eben durch die Nachfolger vorbereitet worden. Auf die anderen Seiten des Genies giebt er weniger oder gar nicht acht. Mit dem Gemeinverständnisse, mit dem Wohlgefallen an solchen Werken verbindet sich deshalb zugleich die ausgesprochenste Einseitigkeit. Weil im Meister das romantische Element vorhanden ist, deshalb versteht ihn jener, dem die Romantik in der Musik gefällt. Und weil der Meister das klassische Element ebenfalls vertritt, deshalb ist für ihn begeistert, wer das Klassische in der Musik liebt. Keiner findet im Meister den allgemeinen Grundzug, der da alle diese Seiten zusammenfaßt, der somit die Schwächen des einen Elements ausgleicht durch die Vollkommenheit des anderen und demgemäß ein jedes zu einem wahrhaft schönen macht.

Mit der Einseitigkeit ist der Verfall ohne weiteres verbunden; denn damit wächst die Beschränktheit, welche von der genialen Auffassung der Musik als eines Ganzen gehoben worden war. Erst wenn wieder ein Genie erscheint, beginnt von neuem das Sicherheben.

Das findet sich nun im Fortschritte der Tradition nicht. Da besteht in der verpflichtenden Bestimmung, welche von

der höchsten Autorität ausgeht und der ganzen Gesamtheit gilt, niemals ein Fehl oder eine Einseitigkeit. Immer wird das eine und einzige Verständnis der Väter für die Gläubigen als verpflichtende Glaubensnorm nach den verschiedenen Seiten hin aufgestellt. In jeder dieser einzelnen Bestimmungen weht immer der Geist des Ganzen, der Geist Christi, des Urhebers des Glaubens.

Es ist gar kein Zweifel, daß durch den Pantheismus in der neueren Zeit die Veranlassung gegeben war, die Begriffe „Sein", „Vermögen", „Einheit" und ähnliche eingehender zu behandeln und was darin Wahres liegt herauszuschälen. Das Vaticanum hat in seiner dritten Sitzung mit den diesbezüglichen feierlichen Erklärungen der Kirche begonnen. Es hat nach dieser Seite hin das Glaubensverständnis der Väter zu einem leichter zugänglichen, unverrückbaren Gemeingut der Menschheit gemacht. Ich habe mich bemüht, unter beständiger Beziehung auf das Vaticanum wissenschaftlich nach Thomas diese Erklärungen zu begründen.

Dabei habe ich, um jedem Vorwurfe auszuweichen, gerade wie beim Molinismus aus den Molinisten, so beim Pantheismus aus pantheistischen Autoren die betreffende Auffassung ihrer Lehre wörtlich vorgetragen. Die Beurteilung der Systeme von Spinoza bis Schelling und Hartmann ist beinahe ganz aus Hartmann entnommen, dem bedeutendsten Vertreter des Pantheismus in der Gegenwart; und zwar vorzugsweise aus seiner „Philosophie des Unbewußten" und aus den „gesammelten Aufsätzen". Alles, was hier als Lehre der Pantheisten dargestellt wird, ist also nach der Beurteilung von seiten der Pantheisten selber hingesetzt.

Diesem Streben nach möglichster Objektivität ist auch die Darstellungsform in der Behandlung des „Wissens Gottes" geschuldet. Ich habe mich bemüht, vollständig in deutscher Sprache zu schreiben, ohne daß ich jedoch durch barocke Übersetzungen der gebräuchlichen lateinischen Ausdrücke auffällig würde. Ich setze zumeist das erste Mal den latei-

nischen Ausdruck in den Text selber und füge die deutsche Umschreibung hinzu oder auch einen entsprechenden deutschen terminus. Später gebrauche ich gewöhnlich den deutschen Ausdruck und nur hie und da, um den Sinn immer mehr zu fixieren, den lateinischen. In der deutschen Sprache liegt ja schon von vornherein eine ganze Philosophie. Ebenso wird dadurch der Leser in den Stand gesetzt, in den Sinn der Terminologie des heiligen Thomas einzudringen und nicht die lateinischen Ausdrücke zu gebrauchen, ohne daß er sich dabei etwas oder gar das Gegenteil ihres Inhalts dächte. Der Leser hat somit ein wirklich praktisch brauchbares „Thomaslexikon", während die gewöhnlichen mechanischen nur geeignet sind, die Verwirrung zu vermehren. Sie können eben nicht den Grundsinn eines terminus angeben; dazu gehören ganze Abhandlungen. Sie erwähnen kurz nur die nebensächlichen Bedeutungen, die sich oft scheinbar widersprechen nach Art der tabula aurea des P. Petrus a Bergamo, aus der sie gewöhnlich, freilich in ungenügender Weise abgeschrieben sind. Lexika haben doch nur Nutzen für den, welcher die entsprechende Sprache kennt. Selbst die tabula aurea des P. Bergamo, so weitläufig sie erklärt und so genial sie angelegt ist, kann dem Anfänger das Verständnis des heiligen Thomas nicht erleichtern. Aber von unberechenbarem Vorteil ist sie für denjenigen, der den Engel der Schule bereits kennt und in seinen Werken etwas nachschlagen oder das eine mit dem anderen vergleichen will.

Ich habe zudem danach gestrebt, durch Beispiele, Anwendungen auf das praktische Leben und zumal durch die beständige und das ganze Werk unablässig durchziehende Rücksichtnahme auf die Schrift in ihren verschiedensten Teilen die oft so schwierigen Punkte der darzustellenden Lehre anschaulich zu machen und bin überzeugt, daß, wenn der Leser die angegebenen Beispiele und Vergleichungspunkte aus der sichtbaren Welt weiter für sich ausführt, er auch die schwierigeren Stellen der Theorie verstehen wird. Wir können

einmal nicht das Geistige unmittelbar schauen, sondern nur mit Hilfe des sinnlichen Bildes. Sobald es gelingt, den geistigen Begriff irgendwie auf etwas den Sinnen Zugängliches anzuwenden, wird er je nach seinem Inhalte evident, gewiß oder im höchsten Grade wahrscheinlich.

So glaube ich, dem Leser ein Werk bieten zu können, in welchem er von meinem Geiste wenig oder nichts finden wird. Thomas bildet die wahre Grundlage. Sein fortlaufender Text in der vierzehnten Quäſtion ist die Seele. Die Citationen aus seinen Werken sind nicht Blumen und Guirlanden, welche die Erfindung und das Werk des eigenen Geistes schmücken. Sie sind der Lebenssaft, der überall hindringt und alle Seinskreise der Wahrheit unterwirft. Sie sind das kräftige Mark, welches Gestalt und Widerstandskraft giebt. Sie sind die Richtschnur. Um sie gruppieren sich die Väter und die Schrift; sind sie doch, diese thomistischen Texte, selber aus Schrift und Vätern geflossen und können somit, wie der Strom zur Quelle, so auch, wenn man ihrem Winke folgt, nur wieder zur Verherrlichung und zum leichteren Verständnisse von Schrift und Vätern führen und so einen festen Wall gegen den Irrtum herstellen.

Daß man doch nicht immer alsbald vom „Vertiefen" der Väter und des heiligen Thomas sprechen wollte, wenn eine Stelle der eigenen Denkweise nicht entspricht. Daher kommt es, daß junge Leute, die kaum ihre paar Jahre Theologie studiert haben, nun gleich daran gehen, die Väter verbessern zu wollen. Denn nicht „vertiefen", „entwickeln" ist hier das passende Wort, sondern „ändern", „bessern" oder vielmehr zum eigenen schwachen Geiste die Heroen der heiligen Kirche er iedrigen. Daß man doch es mache, wie diese Heiligen, die mit ihrem riesenhaften Talente lange Jahre in der Abgeschlossenheit betrachteten und studierten, nachdem sie bereits auf den Hochschulen des Wissens die Weltweisheit eines Plato, Aristoteles, Sokrates in sich aufgenommen.

Wer an einen von solchen großen Lehrern zum ersten

Male herantritt, der wird manches zu einfach, anderes verbesserungsbedürftig, wieder anderes zu den Fortschritten unserer Zeit nicht passend finden. Hat er jedoch zehn Jahre hindurch weiter studiert, ist sein Geist reifer und weiter geworden, und geht er dann wieder an diese selben Väter, an Augustin, an Gregor den Großen, an den großen Areopagiten; — da wird das scheinbar Einfache ihm ungemessen tief erscheinen; er wird sich allein selber als verbesserungsbedürftig vorkommen und sich überzeugen, daß unsere Zeit wahre Fortschritte machen würde, wenn sie den ihr eigenen Fortschritt unter die wärmenden Fittiche dieser hohen Geister stellte. Und sind wieder zwanzig Jahre vergangen und hat er seinen Geist fortwährend geübt, da wird er, falls er wieder diese selben Werke zur Hand nimmt, sich wie der Zwerg einem Riesen gegenüber fühlen und mit aufrichtigster Verehrung aufschauen zu dem hehren Lichtquell, der den Worten dieser Meister entquillt.

Dazu, zu dieser Hochachtung für die Väter, führt vor allem Thomas. Wird seine Lehre auch zu unserer Zeit wieder die neuen so weit verbreiteten und dem sinnlichen Menschen so lieb gewordenen Irrtümer überwinden? Er hat das Licht der Väter in seinem Geiste gesammelt und es in das Dunkel seiner eigenen Zeit gehalten. Die Irrtümer der modernen Zeit haben nur eine andere Gestalt wie die des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts. Ihr innerer Gehalt ist derselbe. Wollen wir uns nur entschließen, seine Lehre, so wie sie ist, anzuwenden, ohne das eine zu billigen und das andere zu verwerfen, so kann der Sieg nicht fehlen. Diese Lehre wird dann im Gegenteil die Wahrheiten, welche in den modernen Irrtümern vorhanden sind, als solche zeigen, die sie selbst bereits in sich enthalten hat; — und ihre Kraft wird sich dadurch um so einschneidender offenbaren, daß die berechtigten Zweifel über die Einheit des Seins, über die Bedeutung des Vermögens, welche die modernen Phasen des Pantheismus veranlaßten, in ihr die rechte Lösung finden.

Der breite Strom des Thomismus wird die Quelle mit dem Meere verbinden: das Kreuz als Quelle aller Wahrheit und aller Offenbarung, als Siegel des geschöpflichen wahren Nichts mit der Fülle alles Seins, mit dem Gegenstande beseligender Anschauung, mit der reinen Thatsächlichkeit. Dieser fruchtbare, lebenspendende Strom, an dessen Ufern die „Pflanzung des himmlischen Vaters" kostbare Früchte bringt, wird verbinden den absoluten Mangel mit unbegrenzter Vollendung, das Verlangen mit seinem Ziel, die Zeit mit der Ewigkeit.

Malmedy, am Feste des heiligen Ignatius v. Loyola.

Der Verfasser.

Verlag von G. J. Manz in Regensburg.

Bibel für Katholiken. Illustrirte Prachtausgabe.

Die heiligen Schriften

des alten und neuen Testamentes

nach der Vulgata mit steter Vergleichung des Grundtextes

übersetzt und erläutert

von

Dr. V. Loch und **Dr. W. Reischl.**

Mit Approbation Sr. Em. des Hochw. H. H. Cardinal-Fürsterzbischofes von Prag, des Hochw. H. H. Fürsterzbischofes von Salzburg, der Hochw. H. H. Fürstbischöfe von Breslau, Brixen, Klagenfurt und Lavant, der Hochw. H. H. Erzbischöfe von Bamberg, Cincinnati, Cöln, Freiburg und München, der Hochw. H. H. Bischöfe von Alton, Basel, Brünn, Budweis, Chur, St. Cloud Minn., La Crosse Wis., Dakota, Eichstätt, Fulda, St. Gallen, Grand Rapids, Green Bay, Hildesheim, Leavenworth, Limburg, Linz, Marquette, Milwaukee, Nashville, Natschez, Newart, Passau, Regensburg, Rottenburg, Speyer, Straßburg, Trier, Vancouver, Fort Wayne und Würzburg.

Fünf Bände oder 84 Lieferungen auf **feinem Velinpapier.** 4. à 50 Pf. = 42 M. — **Gebunden** in vergoldeter Calicodecke und vergoldetem Lederrücken 1—3r Bd. Altes Testament 38 M. 4r u. 5r Bd. Neues Testament 21 M. 50 Pf., zusammen 59 M. 50 Pf.

Mit mehr als 1000, den Text erklärenden Illustrationen.

Wir haben das Buch der Bücher vor uns, die heiligen Schriften, von denen wir allein durch das Zeugniß der katholischen Kirche wissen, daß sie aus Eingebung des heiligen Geistes geschrieben wurden, und so einen großen Brief Gottes an die Menschheit bilden. Wir haben hier eine neue deutsche Uebersetzung vor uns, die mit Recht auf Selbstständigkeit und Genauigkeit Anspruch macht, wie dieses keine andere deutsche Bibelübersetzung thun kann. Wir nennen diese deutsche Bibelübersetzung neu im Vergleiche mit andern deutschen Bibeln, obwohl sie schon seit mehr als zwanzig Jahren dem Publikum vollendet vorliegt; auch ist sie neu dadurch, daß sie sich nicht auf ältere Uebersetzungen stützt und keine veralteten Ausdrücke enthält, sondern in unserer heut' zu Tage gebräuchlichen deutschen Sprache gemacht ist. Unter den Text sind durch das ganze Bibelwerk Erklärungen gesetzt, welche das Verständniß der Worte erleichtern, und die ihrer Abfassung gemäß jenen Menschen, welche die Bibel im Sinne und Willen der Kirche lesen, zur bessern Erkenntniß der Wahrheit führen können. Außer den Erklärungen enthält diese Bibel auch Illustrationen, die aber niemals Phantasiebilder sind, sondern Ansichten von Städten, Ruinen, Menschen, Thieren und anderen Dingen, von welchen im Texte der Bibel die Rede ist, und die daher die erwähnten oder erwähnten Ereignisse zur besseren Anschauung bringen. Da aber die Hauptsache bei jeder Bibelübersetzung die Genauigkeit des Textes ist, und bisher die am Meisten gebrauchte und citirte deutsche Bibelübersetzung jene von

Allioli gewesen ist, so lassen wir eine Reihe von Bibelstellen aus verschiedenen Büchern des alten und neuen Testamentes folgen, sowohl nach der Uebersetzung von Allioli und von Loch und Reischl, damit unsere Leser dieselben vergleichen können.

(Siehe die ausführliche Ankündigung, welche durch jede Buchhandlung gratis zu haben ist.)

Aus den hier abgedruckten Stellen aus verschiedenen Büchern des alten und neuen Testamentes mögen unsere Leser den Unterschied in der Sprache und Ausdrucksweise beider Uebersetzungen erkennen, auch zugleich die Schwierigkeit ermessen, die in einer ganz genauen Uebersetzung liegt. Wir sind durch thatsächliche Vergleichung vieler Stellen zu der Ueberzeugung gekommen, daß die deutsche Bibelübersetzung von Loch und Reischl in vielen Beziehungen genauer und getreuer die lateinische Vulgata und den griechischen Text wieder gibt, als irgend eine andere deutsche Bibelübersetzung.

Jeder Christ, welcher eine ganz genaue deutsche Bibelübersetzung in einer Prachtausgabe mit Anmerkungen und Bildern zu haben wünscht, der sollte sich die vorliegende deutsche Bibelausgabe von Loch und Reischl anschaffen, und er wird in diesem Werke einen Schatz im Hause haben.

O. Waisenfreund. (Gedruckt mit bischöfl. Genehmigung.) XIII. 27.

☞ Von der „Bibel" ist auch eine Ausgabe in **vier** Bänden **ohne** Illustrationen zu haben: 1r u. 2r Bd. **Altes** Testament. 14 M. **Neues** Testament. 8 M. Halbfrz. geb. in 3 Bänden 27 M. 80 Pf.

Dr. Franz Lochers

allgemeine Erdkunde,

oder

neuestes Handbuch zur Beförderung und Belebung

des

geographischen Sinnes und Wissens

für Schule und Haus.

Statistisch, historisch, ethnographisch und komparativ verfaßt.

Neu bearbeitet von

Ferdinand Zöhrer.

Dritte, gänzlich umgearbeitete Auflage.

810 meist doppelspaltige Seiten. Preis broschirt M. 9.

Ein Buch, das nebst der Kenntnis unserer **Erdoberfläche** auch zur Erkenntnis der Weisheit, Macht und Größe unseres **Schöpfers** führt und jedem Katholiken zu empfehlen ist.

Dr. J. Baier,

die Naturehe

in ihrem Verhältnis zur paradiesischen, vorchristlichen u. christlich-sakramentalen Ehe. gr. 8. 2 M. 80 Pf.

Dieses Thema wurde bisher in einer besonderen Schrift nicht behandelt und dürfte daher eine Lücke in der Massenliteratur über die Ehe ausfüllen.

---

ges nach der
468

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

468.